

# VU Research Portal

## Gnostischer Adoptianismus in der manichaischen Christologie

van Vliet, R.

2013

### **document version**

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in VU Research Portal](#)

### **citation for published version (APA)**

van Vliet, R. (2013). *Gnostischer Adoptianismus in der manichaischen Christologie*. [, Vrije Universiteit Amsterdam].

### **General rights**

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

### **Take down policy**

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

### **E-mail address:**

[vuresearchportal.ub@vu.nl](mailto:vuresearchportal.ub@vu.nl)

## KAPITEL II

### DOKETISMUS BEI MANI? STATUS QUAESTIONIS

#### INHALT

- II.01 Einleitung: Zum vermeintlichen Dokerismus der manichäischen Christologie.  
Der Forschungsstand
- II.02 Augustinus und Leo der Große wider den manichäischen Dokerismus
- II.03 Wurde, nach Euodius, der Fürst der Finsternis und nicht Christus gekreuzigt?
- II.04 Der göttliche Jesus bei Alexander von Lykopolis, Hegemonius und  
Theodorus Bar Kônî
- II.05 F. C. Baur sah den extremen Dualismus als Hauptursache des Dokerismus
- II.06 H. J. Klimkeit sieht den Dokerismus als chamäleonhaften Gestaltwandel
- II.07 Dokerismus nach Jes Asmussen in den östlichen Manichaica
- II.08 Eugen Rose stellt den Adoptionismus in die Optik des Manichäers Faustus
- II.09 Die manichäische Christologie nach Nils Arne Pedersen
- II.10 Die Analogie zwischen Mani und den Elchasaiten nach Reinold Merkelbach
- II.11 Dokerismus bei Mani nach Jan Helderma (1991)
- II.12 Die Leidens- und Auferstehungsgeschichte nach Peter Nagel
- II.13 Die Interpretation der Bêma-Psalmen durch Gregor Wurst
- II.14 Eine doketische Sicht der Auferstehung bei Mani nach Siegfried Richter
- II.15 Eigene Forschungsergebnisse zum Dokerismus bei Mani
- II.16 Fragezeichen zum Dokerismus nach Siegfried Richter
- II.17 Epilog: Gemäßigter Dokerismus bei Mani

## II.01 Einleitung: Zum vermeintlichen Dokerismus der manichäischen Christologie. Der Forschungsstand

Wir untersuchen in diesem Kapitel den Forschungsstand in Bezug auf die Christologie Manis mit Blick auf die Frage, ob Christus Mani zufolge wirklich Mensch geworden ist oder nicht. Dies bildet, zusammen mit dem nächsten Kapitel über die Widerlegung des radikalen Dualismus, den vorbereitenden Forschungsboden des vierten Kapitels über den Adoptionismus in der Christologie Manis.

Als Erstes wollen wir Augustinus betrachten, der gesagt hat, Christus sei den Manichäern zufolge nicht wirklich Mensch geworden. Diese Auffassung wird in der Dogmatik als *Dokerismus* bezeichnet. Norbert Brox hat den Dokerismus wie folgt umschrieben:

»Indem man beim Wortsinn bleibt, lässt sich dann sagen, dass Dokerismus dort vorliegt, wo eine Christologie sagen will: Es war mit Jesus anders, als es zu sein schien. Er schien ein Mensch zu sein (mit leiblicher Geburt, Leben im Leib und gewaltsamem leiblichem Tod), war aber ein Wesen anderer (›geistiger‹, ›jenseitiger‹) Art, das sich durch Berührung, oder ›Bekleidung‹ mit Leiblichkeit nicht beeinträchtigen durfte, sodass der Gedanke daran sich verbietet.«<sup>1</sup>

Jan Helderma<sup>2</sup> behauptet, dass das doketische Denken sich bereits früh, nämlich im zweiten Jahrhundert, im beginnenden Christentum äußert. Das geht aus einem Brief des Ignatius an die Trallianer hervor, in welchem von Menschen die Rede ist, die glaubten, dass Jesus nur dem Scheine nach gelitten habe. Bischof Serapion von Antiochien hat um 190 n. Chr. den Terminus »Doketen« zum ersten Mal verwendet, und zwar in Bezug auf das *Petrus-Evangelium*. Knut Schäferdiek hat darauf hingewiesen, dass die doketischen Texte häufig der Niederschlag einer mündlich überlieferten esoterischen Tradition seien, die mit den *Johannesakten* zusammenhing.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> N. Brox, »Dokerismus – eine Problemanzeige«, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 95, 1984, S. 301–314, S. 309.

<sup>2</sup> J. Helderma, »Zum Dokerismus und zur Inkarnation im Manichäismus« in *Manichaica Selecta – Studies presented to Professor Julien Ries on the Occasion of his Seventieth Birthday*, *Manichaeana Studies I*, Edited by Alois van Tongerlo and Søren Giversen, Lovanii, 1991, S. 101–124, S. 106f.

<sup>3</sup> K. Schäferdiek in: Hennecke-Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, II, S. 126.

Seit Augustinus die Christologie Manis zusammengefasst und kritisiert hat, wird die manichäische Auffassung Jesu Christi als Doketismus charakterisiert: Jesus Christus sei nicht wirklich in einem stofflichen Körper auf Erden erschienen, sondern nur geistig, wobei er sein Menschsein nur simuliert habe. Hätten die Manichäer tatsächlich eine doketische Auffassung in Bezug auf Jesus Christus vertreten, so könnte seine historische Erscheinung ebenfalls nicht als das Resultat einer Inkarnation betrachtet werden. Dadurch weist die manichäische Auffassung Jesu Christi einen beträchtlichen Unterschied gegenüber der des Jesus Christus in den Evangelien auf. Wir werden gleich sehen, dass in neuerer Zeit immer ein Konsens in Bezug auf die Tatsache herrschte, dass der Status des manichäischen Christus als »doketisch« bezeichnet werden müsse.

In diesem Kapitel geben wir den Forschungsstand wieder. Wir geben einen Überblick über diejenigen Kirchenväter und Wissenschaftler, die den Doketismus in der manichäischen Christologie aufzuzeigen versucht haben. Am Ende dieses Teils besprechen wir die Exegese der manichäischen *Psalmen des Herakleides* durch S. Richter, in denen eine neue Auffassung der Christologie Manis sichtbar wird, an die wir anknüpfen werden. Dieses Kapitel vermittelt eine erste Bekanntschaft mit dem Forschungsfeld, zur Vorbereitung auf unsere kritische Untersuchung hinsichtlich der Haltbarkeit der Doketismus-These in der manichäischen Christologie. Bei der Wiedergabe dieser sekundären Darstellungen der manichäischen Christologie, die sich mit Fragen der Inkarnation befassen, werden wir methodisch so vorgehen, dass wir zugleich immanente Kritik an den vorgebrachten Argumenten üben werden, die den Doketismus zu beweisen scheinen.

Unsere erste Arbeitshypothese lautet, dass Jesus Christus der manichäischen Christologie zufolge tatsächlich Mensch geworden ist, gelitten hat und auferstanden ist, weshalb von Doketismus keine Rede sein kann.

Die zweite Arbeitshypothese postuliert, dass die manichäische Christologie sich durch den Adoptionismus kennzeichnet: Der Sohn Gottes inkarniert sich bei der Jordantaufe im Sohn der Maria. (Dies wird bei der Diskussion der Position von Eugen Rose (siehe Kap. II.08) weiter ausgeführt werden.)

## II.02 Augustinus und Leo der Große wider den manichäischen Dokerismus

Augustinus (354 – 430 n. Chr.) ist der wichtigste Gewährsmann für den doketischen Standpunkt innerhalb der manichäischen Christologie. In der »Abschwörungsformel«, den »Anathematismen« im *Commonitorium* des Augustinus, die gebraucht wurde, um bei der Aufnahme in die katholische Kirche dem ketzerischen Glauben abzuschwören, heißt es:

»8. Wer glaubt, dass der Sohn Gottes, unser Herr Jesus Christus, kein wahres Fleisch gehabt habe, weder von der Jungfrau Maria geboren sei noch einen wahren Tod erlitten habe und von den Toten auferstanden sei, sondern nur Geist ohne Fleisch gehalten, und auf diese Weise dem Evangelium widerspricht, wo man liest, dass der Herr spricht: (Lukas 24,39) ›Sehet meine Hände und Füße! Berühret (mich) und sehet, weil Geist nicht Knochen und Fleisch hat, wie ihr seht, dass ich habe<sup>4</sup> – wer darum Gott so bekennt, als den wahren und unversehrten Menschen aber leugnet, der sei verflucht.«<sup>5</sup>

Obwohl hier der Manichäismus nicht ausdrücklich genannt wird, wird durch ein Fragment aus *De haeresibus*, das gegen die Manichäer gerichtet war, deutlich, dass

---

<sup>4</sup> Der vollständige Text bei Lukas 24,36-53 lautet: »Während sie aber dies redeten, stand er selbst in ihrer Mitte und spricht zu ihnen: Friede euch! Sie aber erschranken und wurden von Furcht erfüllt und meinten, sie sähen einen Geist. Und er sprach zu ihnen: Was seid ihr bestürzt, und warum steigen Gedanken auf in euren Herzen? [Als Er dies gesagt hatte, zeigte Er ihnen Seine Hände und Füße.] Als sie aber noch nicht glaubten vor Freude und sich wunderten, sprach er zu ihnen: Habt ihr hier etwas zu essen? Sie aber reichten ihm ein Stück gebratenen Fisch; und er nahm und aß vor ihnen. Er sprach aber zu ihnen: Dies sind meine Worte, die ich zu euch redete, als ich noch bei euch war, dass alles erfüllt werden muss, was über mich geschrieben steht in dem Gesetz Moses und in den Propheten und Psalmen. Dann öffnete er ihnen das Verständnis, damit sie die Schriften verstünden, und sprach zu ihnen: So steht geschrieben, und so musste der Christus leiden und am dritten Tag auferstehen aus den Toten und in seinem Namen Buße zur Vergebung der Sünden gepredigt werden allen Nationen, anfangend von Jerusalem. Ihr seid Zeugen hiervon; und siehe, ich sende die Verheißung meines Vaters auf euch. Ihr aber, bleibt in der Stadt, bis ihr bekleidet werdet mit Kraft aus der Höhe! Er führte sie aber hinaus bis gegen Betanien und hob seine Hände auf und segnete sie. Und es geschah, während er sie segnete, schied er von ihnen und wurde hinaufgetragen in den Himmel. Und sie warfen sich vor ihm nieder und kehrten nach Jerusalem zurück mit großer Freude; und sie waren allezeit im Tempel und priesen Gott.«

<sup>5</sup> Asmussen und Böhlig, *Die Gnosis. Dritter Band: Der Manichäismus* in *Die Bibliothek der alten Welt – Reihe Antike und Christentum* von Carl Hoen, Artemis Verlag, Zürich und München, 1980, S. 295.

die Meinung, Christus sei nicht wirklich »im Fleisch« gekommen, nach Augustinus nichts anderes als ein manichäisches Thema ist. Nach Brox ist Dokerismus der Anschein, einen echten, »fleischlichen« Körper zu haben. Es ist bekannt, dass Jesus im Manichäismus auch mit der Schlange, die Adam und Eva die Gnosis oder die wahre Erkenntnis von Gut und Böse bringt, (3.13, 4.1 in *Der Manichäismus*, 2007) gleichgesetzt wird:

»Sie behaupten aber, es sei Christus gewesen, von dem unsere Schrift die Bezeichnung Schlange gebraucht. Von ihm, sagen sie, seien sie erleuchtet, um die Augen der Erkenntnis zu öffnen und Gut und Böse unterscheiden zu können, wie auch in neuerer Zeit Christus zur Befreiung der Seelen und nicht der Körper gekommen sei. Und nicht sei er in wahren Fleisch erschienen, sondern habe eine dem Fleische ähnliche Gestalt angenommen, um die menschlichen Sinne irreführen, wodurch er nicht nur den Tod, sondern in gleicher Weise auch die Auferstehung vortäuschte.«<sup>6</sup>

Die Tatsache, dass er nicht wirklich in einem materiellen Körper inkorporiert ist, bewahrt den Erlöser davor, wie Augustinus aufzeigt, das menschliche Leiden des Kreuzwegs nach Golgatha erdulden zu müssen.

Augustinus lässt den manichäischen Bischof Faustus diese göttliche Immunität gegenüber dem Leiden, die in der Schilderung der Evangeliumstatsachen in den Anschein menschlichen Leidens übergeht – was nach Brox ein Merkmal des Dokerismus ist – durch die These zum Ausdruck bringen, Jesus habe ab dem Moment, da er menschliche Gestalt annahm, alle menschlichen, affektiven Eigenschaften nur simuliert. Hier der lateinische Wortlaut und dessen Übersetzung:

»Ab initio sumpta hominis similitudine omnes humanae condicionis simulavit adfectus.«

»For, as from the outset of His taking the likeness of man He underwent in appearance all the experiences of humanity.«<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> *De haeresibus*, c. 46 in Asmussen und Böhlig, 1980, S. 141 und 142.

<sup>7</sup> *Contra Faustum* XXVI, 8. In *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Siehe auch [www.library.villanova.edu/sermons/cfaustum](http://www.library.villanova.edu/sermons/cfaustum) – *Works of St. Augustine*, Villanova University by C. P. Mayer, O.S.A.) in: *Nicene and post-Nicene Fathers of the Christian Church*, Bd. IV, Hrsg. v. Philip

An anderer Stelle kritisiert Augustinus die These des Faustus, Jesus sei ein Simulator seines Fleisches, seines Todes, seiner Wunden und Narben gewesen. Im lateinischen Text liest sich das folgendermaßen:

»Carnis et mortis et vulnerum et cicatricum simulatorem.«

»His flesh and His death, His wounds and their marks were feigned.«<sup>8</sup>

Eine mit der des Augustinus vergleichbare Auffassung treffen wir auch bei Papst Leo dem Großen (400 – 461) an, der den Manichäern, die er in Spanien kennenlernte, eine doketische Denkweise zuschrieb: Sie fasteten am Sonntag nicht zur Erinnerung an den auferstandenen Herrn, sondern weil die Sonne ein Bild Christi sei:

»They definitely do this because they do not believe that Christ the Lord was born in a real human nature.«<sup>9</sup>

---

Schaff, T&T Clark, Edinburgh, 1887, Neudruck 1989, S. 321. (Deutsche Übersetzung Roland van Vliet: »Indem Er von Anfang an Menschenähnlichkeit annahm, täuschte Er das Erleiden aller menschlichen Erfahrungen nur vor.«) E. Rose, *Die manichäische Christologie*, Wiesbaden, 1979, S. 120–121. Augustinus führt in diesem Werk das dogmatische und katechetische Werk des Faustus, die *Capitula*, an, um es zu widerlegen. Dieses Werk des Faustus wird in der neuen Reihe mit manichäischen Quellentexten und Sekundärliteratur, dem *Corpus Fontium Manichaeorum* (Brepols, Turnhout) erscheinen.

<sup>8</sup> *Contra Faustum* XVI, 11. In *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (and *Works of St. Augustine*, C. P. Mayer). Die englische Übersetzung findet sich in: *Nicene and post-Nicene Fathers of the Christian Church*, S. 223 (Deutsche Übersetzung RvV: »Sein Fleisch und sein Tod, seine Wunden und seine Narben waren simuliert.«) Rose, ebd.

<sup>9</sup> Leo der Große im Brief 15, 4 (Übers. R. Schipper). In B. Vollmann, *Studien zum Priscillianismus*, St. Ottilien 1965, in: *Kirchengeschichtliche Quellen und Studien* 7, S. 122–38). Siehe (wie auch für die im Folgenden zitierten *Sermones* Leos des Großen): H. G. Schipper – J. van Oort (eds.), *St. Leo the Great. Sermones and Letters Against the Manichaeans. Selected Fragments* (Corpus Fontium Manichaeorum, Series Latina I), Turnhout, 1998, S. 17–18. R. Schipper bezeichnet dies – in »Manichaeans in Spain« in *Studia Manichaica – IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus, Berlin, 14.-18. Juli 1997*, S. 511–516, dort insbesondere S. 512–513 – als »astralen Dokerismus«. Im September 2008 machte ich die Entdeckung, dass in der westgotischen Kirche Santa Maria de Lara in Nordspanien, die aus dem 7. Jh. stammt, manichäische Bildmotive dargestellt wurden: Christus, die Sonne (Sol) und Christus, der Mond (Luna). Siehe dazu R. van Vliet und A. van Tongerloo, »Le temple manichéen nouvellement découvert en Espagne du Nord«, in: *Manichean Studies Newsletter* 24, 2009–10, S. 19–25 (siehe Kapitel VI).

Auch Leo der Große spricht von der Leugnung der Körperlichkeit, der Geburt, der Realität des menschlichen Leidens und des Todes (und damit der Auferstehung) Christi bei den Manichäern:

»Those who partake not in the regeneration of Christ; who believe not that He was born bodily of the Virgin Mary, by denying his very nativity; and confess neither the reality of his passion nor the reality of his burial, thereby repudiating the reality of his resuscitation.«<sup>10</sup>

»For they forswear the sacrament of human salvation, and do not believe that Christ our Lord has really died and risen: just as they deny that He was truly born in our flesh.«<sup>11</sup>

Er sagt über die Manichäer, sie glaubten, Christus habe einen geistigen Leib besessen:

»They would gladly believe that Christ possesses a phantom body: He displayed nothing solid in Himself, and nothing which was real to the eyes and the senses of man. He merely displayed unto them the empty image of a phantom body.«<sup>12</sup>

(Zur Erklärung dieser Auffassung Leos des Großen und Augustinus' siehe Kapitel IV.B.1)

## **II.03 Wurde, nach Euodius, der Fürst der Finsternis und nicht Christus gekreuzigt?**

---

<sup>10</sup> Leo der Große in *Sermo XXIV*, 4 in *Corpus Christianorum, Series Latina (CCL) 138* in Antonius Chavesse, *Sancti Leonis Magni Romani Pontificis Tractatus Septem et Nonaginta*, Turnhout 1973 (CCL 138 en 138A). Übers. R. Schipper, S. 512.

<sup>11</sup> Ebd., *Sermo XLII*, 5. CCL 138A. Übers. R. Schipper, S. 513.

<sup>12</sup> Ebd., *Sermo XXXIV*, 4. CCL 138. Übers. R. Schipper, S. 512.



Es gibt neben Augustinus noch eine weitere Quelle, aus der die Vorstellung gewonnen werden könnte, Mani sei von einer doketischen Christologie ausgegangen. Euodius, Bischof von Uzalis, behauptet in seiner Beschreibung der *Epistula fundamenti*, der von den Auditores am meisten studierten Schrift Manis, dass der Fürst der Finsternis, der gehofft hatte, Christus zu kreuzigen, selbst gekreuzigt wurde. Hier der lateinische Text und die deutsche Übersetzung:

»Inimicus quippe, qui eundem salvatorem iustorum patrem crucifixisse se speravit, ipse est crucifixus, quo tempore aliud actum est atque aliud ostensum.«

»Der Feind, der gehofft hatte, dass er eben diesen Retter, den Vater der Gerechten, gekreuzigt hat, ist selbst gekreuzigt worden. Denn zu jener Zeit war ein anderes, was wirklich geschah, und ein anderes, was man sah.«<sup>13</sup>

Obwohl die Kreuzigung Christi im Grunde nicht geleugnet wird, könnte dieser Passus auch suggerieren, dass nicht Christus, sondern ein anderer gekreuzigt worden sei. Schon nach Rose ist es jedoch kaum annehmbar, zu unterstellen, die Manichäer, ebenso wie manche anderen Gnostiker,<sup>14</sup> hätten gelehrt, dass anstelle des Christus ein anderer am Kreuz gelitten habe.<sup>15</sup> Rose interpretiert diese Passage so, dass die Kreuzigung Jesu Christi durch den Fürst der Finsternis erlitten worden sei. Weil gleichwohl der Erlöser aufgrund seiner unsterblichen »Gestalt« dem Leiden nicht zugänglich gewesen sei, habe das Böse die Heilstat nicht vernichten können, so Rose.<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> Alfred Adam (Hg.), *Texte zum Manichäismus*, Berlin, 1954, S. 30. Deutsche Übersetzung von Asmussen und Böhlig in *Die Gnosis. Dritter Band: Der Manichäismus* in: Die Bibliothek der alten Welt. Reihe Antike und Christentum, Artemis Verlag, Zürich und München, 1980, S. 233.

<sup>14</sup> In der *Nag-Hammadi Library* findet sich eine Schrift, die ausdrücklich von einem anderen spricht, nämlich Simon von Cyrene, der an Christi Stelle am Kreuz gelitten habe (*The Second Treatise of the Great Seth*, NHC VII,2): »Sie schlugen mit dem Stock auf mich ein, ein anderer war's, der das Kreuz mit seinen Schultern trug, nämlich Simon. Ein anderer war's, dem sie die Dornenkrone aufsetzten. Ich aber, ich ergötzte mich in der Höhe an diesem ganzen Reichtum der Archonten und dieser Saat ihrer Verirrung, ihres eitlen Ruhmes; und ich lachte über ihre Unwissenheit.« Diese Auffassung bezüglich Simons, der stellvertretend gelitten haben soll, lässt sich in gar keiner Weise in den koptischen und östlichen Manichaica wiederfinden.

<sup>15</sup> E. Rose, *Die manichäische Christologie*, S. 124.

<sup>16</sup> Ebenda, S. 125.

Wir führen dieses Zitat von Euodius an, weil durch die irrige Auffassung dieses Passus im Laufe der Geschichte ein unrichtiges Bild der manichäischen Christologie entstanden ist; nämlich jenes, es sei der gekreuzigte Jesus identisch mit dem Teufel. Waldschmidt und Lentz, die bereits vor der Entdeckung des CMC den Christozentrismus der Manichäer nachweisen konnten,<sup>17</sup> beschreiben die irreführenden Folgen einer wörtlichen Auffassung dieses Zitates:

»Aus einer solchen Stelle muss das Missverständnis hervorgegangen sein, Mani lehre, der von den Juden gekreuzigte Jesus sei der Teufel. Daraus ist dann die glatt erlogene Verdächtigung von Gegnern des Manichäismus entstanden, die der Fihrist (10. Jh., RvV) überliefert: »Der bei uns und den Christen in hohem Ansehen stehende Îsâ (Jesus), behauptet er, sei ein Teufel.«<sup>18</sup>

Das Euodius-Zitat wurde mit Recht von Baur bildlich-poetisch interpretiert, was von Waldschmidt-Lentz und Rose als richtig betrachtet wurde:

»Nach einem bei Euodius erhaltenen Fragmente aber hatte der Fürst der Finsternis das Leiden Jesu nur zu seinem eigenen Verderben veranstaltet. Denn obgleich Jesus zu leiden schien, so war es doch der Fürst der Finsternis, der mit seinem Genossen alles litt.«<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Es war das Verdienst von Waldschmidt und Lentz, dass sie in *Die Stellung Jesu im Manichäismus* aufzeigen konnten, dass Jesus in der *Londoner Chinesischen Hymnenrolle* eine Vorrangstellung einnimmt, die authentisch von Mani proklamiert worden sein muss: »Jesus als Erlösungsgott ist nicht eine Konzession abendländischer Gemeinden an die christliche Kirche, sondern für Mani ein wesentlicher Bestandteil seiner Lehre.« (S. 20) Ferner: »Wo wir Übereinstimmungen manichäischer Ideen mit solchen des NT finden, ist mit Entlehnungen der Manichäer aus dem Christentum zu rechnen« (S. 21).

<sup>18</sup> Ibn al-Nadîm, *Fihrist in Mani, seine Lehre und seine Schriften* von G. Flügel, 1862, Reprint 1969 durch den Biblio Verlag Osnabrück, S. 100, sowie E. Waldschmidt und W. Lentz, *Die Stellung Jesu im Manichäismus*, Nr. 4 in *Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften*, Jahrgang 1926, Philosophisch-Historische Klasse, Verlag der Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1926, S. 25.

<sup>19</sup> Baur, *Das Manichäische Religionssystem*, S. 395 und Waldschmidt-Lentz, *Die Stellung Jesu*, S. 24 sowie Rose, *Die manichäische Christologie*, S. 125.

Ich würde gern diese bildliche Bedeutung noch stärker akzentuieren, indem ich die Kreuzigung in eine Analogie mit dem Liebesopfer des Urmenschen setze.<sup>20</sup> Wir haben beschrieben, wie seine fünffache Lichtseele als Jesus Patibilis von den Archonten oder bösen Weltenherrschern verschlungen wurde (3.5 in *Der Manichäismus*, 2007). Dies war jedoch von der Vorsehung so gewollt worden, weil dadurch der Fürst der Finsternis und die Archonten durch das Liebes-Licht besiegt werden könnten. Durch das Liebesopfer des Urmenschen wird der Fürst der Finsternis »gekreuzigt«. Und es entspricht demselben göttlichen Ratschluss, dass Christus am Ende durch die Auferstehung den Fürst der Finsternis »kreuzigt«, und zwar entgegen dessen Erwartung, er selbst habe den Christus gekreuzigt. Rose bezeichnet diese Vorsehung als eine »List« des Lichtes im Hinblick auf die Archonten (oder auch jene, die von ihnen besessen werden).<sup>21</sup> Wir finden dies auch im Ersten Korintherbrief wieder:

»... sondern was wir reden, als ein Geheimnis, ist Gottes Weisheit, die verborgene, welche Gott bereits seit Ewigkeiten zu unserer Herrlichkeit zuvorbestimmt hat; und keiner von den Fürsten dieser Zeit hat sie erkannt, denn wenn sie dieselbe erkannt hätten, so würden sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt haben.«<sup>22</sup>

Das vorletzte Zitat deutet tatsächlich in die Richtung einer Kreuzigung der Herrscher dieses Äons durch Jesus Christus, ohne dass damit zugleich ausgesagt ist, Christus selbst sei nicht gekreuzigt worden. All dies führt mich zu der Schlussfolgerung, dass das Fragment des Euodius keinesfalls doketisch aufgefasst zu werden braucht.

## **II.04 Der göttliche Jesus bei Alexander von Lykopolis, Hegemonius und Theodorus Bar Kôni**

---

<sup>20</sup> Asmussen und Böhlig stellten in ihrer Einführung auch eine Beziehung zwischen dem schließlichen Sieg des (in die Finsternis herabsteigenden) Urmenschen und dem Sieg Christi am Kreuz her (S. 31).

<sup>21</sup> E. Rose, *Die manichäische Christologie*, S. 127.

<sup>22</sup> 1 Korinther 2,7-8 (Elberfelder, 1871, modifiziert).

Noch ein anderes Argument für den Doketismus in der manichäischen Christologie wurde angeführt. Es handelt sich um das Argument, Jesus Christus sei der manichäischen Auffassung zufolge immun gegen jegliches Leiden gewesen. Sie wurde um 300 n. Chr. in prägnanter Weise von dem griechischen Philosophen Alexander von Lykopolis vorgebracht.<sup>23</sup>

Er sagt, Mani habe dies selbst in einer uns nicht bekannten Schrift formuliert, in welcher er argumentiert haben soll, dass Jesus als der göttliche Noûs (intuitiver Intellekt) real nicht habe leiden können. Dieser Gedanke führt dann leicht zu der Erkenntnis, dass Jesus nicht wirklich Mensch geworden ist. Doch es ist genauso gut möglich, diesen Gedanken aus der göttlichen Perspektive zu verstehen, dass Jesus als göttliches Wesen gar nicht leiden kann, was nicht notwendigerweise eine doketische Interpretation einschließt. Das wird (als Prädikat) auch von Alexander von Lykopolis selbst betont: Es handelt sich um den göttlichen Noûs.

Im frühen Christentum (und dadurch auch im Manichäismus) wird hinsichtlich der göttlich-menschlichen Natur Jesu ein Unterschied gemacht zwischen dem, was am Sohn göttlich ist, und dem Menschlichen an ihm: Zwischen dem Sohn des Vaters als Nicht-Mensch und dem Sohn als Mensch, als Sohn von (Josef und) Maria. Das frühe Christentum kann auf der Grundlage dieser Christologie der gottmenschlichen Natur des Sohnes als spiritualistisch bezeichnet werden. Eine solche Unterscheidung wird auch im Jahr 340 n. Chr. in den *Acta Archelai* des Hegemonius formuliert; sie kann uns zu einer doketischen, meines Erachtens aber auch zu einer solchen spiritualistischen Interpretation veranlassen. Davon berichtet der abtrünnige Manichäer Turbo:

»Als aber der lebendige Vater die Seele im Körper leiden sah, da sandte er aus Gnade und Erbarmen seinen geliebten Sohn zur Rettung der Seele. Aus diesem Grunde nämlich und wegen des Omophorus sandte er ihn. Und der Sohn ging hin, verwandelte sich in Menschengestalt und erschien den Menschen als Mensch, obwohl er kein Mensch war. Und die Menschen glaubten, dass er erzeugt sei.«<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> A. Adam, *Texte zum Manichäismus*, Verlag Walter de Gruyter & Co, Berlin, 1954, S. 54–56. Siehe auch E. Rose, *Die manichäische Christologie*, S. 126.

<sup>24</sup> Hegemonius, *Acta Archelai* (Hrsg. C. H. Beeson, Leipzig, 1906, VIII, S. 12): »Cum autem vidisset pater vivens adfligi animam in corpore, quia est miserator et misericors, misit filium suum dilectum ad

Diese Mitteilung des Turbo, die besagt, dass der Sohn als Nicht-Mensch Mensch geworden sei, hat dazu geführt, dass die Menschwerdung in manichäischer Auffassung als Schein betrachtet wurde, wodurch die Tatsache des Doketismus in der Tat bewiesen zu sein schien.<sup>25</sup>

Das »sich in Menschengestalt verwandeln« im angeführten Zitat könnte in der Denklinie Klimkeits, die wir noch erörtern werden,<sup>26</sup> beinhalten, dass Christus die Macht hat, seiner eigenen geistigen Gestalt den Anschein einer menschlichen Gestalt zu verleihen. Gegen dieses Argument kann jedoch eingewandt werden, dass diese Formulierung auch bedeuten könnte, es habe sich der leibfreie Zustand in den körperlichen Seinszustand verwandelt.

Wir werden weiter unten noch von den Forschungen Lieus zu sprechen haben, der beschreibt, dass diese *Acta Archelai* keine zuverlässige Quelle seien, weil es sich um eine »wunderliche Vermischung von Tatsachen und Fiktion« handle.<sup>27</sup> Es ist wichtig, hierauf hinzuweisen, weil Bar Kônî sich in seinem *Liber Scholiorum* aus den Jahren 791–792 n. Chr. auf diese *Acta Archelai*<sup>28</sup> stützt. Darin begreift auch er den Erlöser im Manichäismus aus einer doketischen Erklärungsweise, wodurch dann zugleich die Auferstehung hinfällig werden muss:

---

salutem animae; hac enim causa et propter Homoforum misit eum. Et veniens filius transformavit se in speciem hominis; et adparebat quidem hominibus ut homo, cum non esset homo, et homines putabant eum natum esse«. Eine deutsche Übersetzung von J. P. Asmussen und A. Böhlig in *Die Gnosis. Dritter Band: Der Manichäismus* in *Die Bibliothek der alten Welt. Reihe Antike und Christentum*, Artemis Verlag, Zürich und München, 1980, S. 125.

<sup>25</sup> So auch die Auffassung von Rose in *Die manichäische Christologie*, S. 121. Asmussen und Böhlig interpretieren dies (in *Die Gnosis. Dritter Band: Der Manichäismus*, S. 323) ebenfalls als Doketismus, wie ihn auch Hegemonius gemeint haben soll.

<sup>26</sup> H. J. Klimkeit, »Gestalt, Ungestalt, Gestaltwandel. Zum Gestaltprinzip im Manichäismus« in: Bryder, Peter (Hrsg.): *Manichaeism. Proceedings of the 1st International Conference on Manichaeism, Aug. 5-9, 1987, Department of History of Religions, Lund University, Schweden*. Lund, (Lund studies in African and Asian religions 1), 1988, S. 45-69.

<sup>27</sup> S. N. C. Lieu, »Fact and Fiction in the *Acta Archelai*« in: Bryder, Peter (Hrsg.): *Manichaeism. Proceedings of the 1st International Conference on Manichaeism, Aug. 5-9, 1987, Department of History of Religions, Lund University, Schweden*. Lund, (Lund studies in African and Asian religions 1), 1988, S. 69–88. Die Vermischung von Tatsachen und Fiktion in den *Acta Archelai* wird hier beispielsweise durch die Tatsache illustriert, dass Jesus zur Erde niedersteigt, um Atlas dafür zu bestrafen, dass er zum falschen Zeitpunkt die Weltkugel von seiner einen Schulter auf die andere verlegt habe, wodurch zur Unzeit Erdbeben hervorgerufen worden seien. Jesus übernimmt in diesem Fragment auch die Position des Dritten Abgesandten beim Ingangsetzen des Rades des Tierkreises.

<sup>28</sup> S. N. C. Lieu, »Fact and Fiction in the *Acta Archelai*«, S. 69–88.

»Und über unsern Erlöser sagte er, nur in der Meinung (der Leute) sei er geboren und habe gelitten, in Wahrheit aber sei er nur scheinbar ein Mensch gewesen. Und er sagte über die Leiber, dass sie vom Bösen seien, und die Auferstehung verwirft er.«<sup>29</sup>

Dass es sich hier um Fiktion handelt, ist sehr gut möglich, denn in der Exegese der manichäischen *Coptica* fand ich durchaus die Möglichkeit, von einer wirklichen Auferstehung Jesu zu sprechen. Durch die so starke Betonung der Göttlichkeit des Sohnes in einer spiritualistischen Christologie kann der Anschein des Doketismus entstehen, doch damit braucht die Menschlichkeit des Sohnes keineswegs geleugnet zu werden.

## **II.05 F. C. Baur sah den extremen Dualismus als Hauptursache des Doketismus**

Es gehört zu den fundamentalsten Thesen innerhalb der gängigen Auslegungsweisen des Manichäismus, dass der manichäische Doketismus als Konsequenz eines Dualismus von Geist und Materie betrachtet werden müsse, wodurch »Jesus der Sonnenglanz« als göttliches Lichtwesen sich unmöglich in einem finsternen Körper habe inkarnieren können – gerade aufgrund seiner Aufgabe, die Gnosis zu bringen, welche zur Erkenntnis der Notwendigkeit führe, dass die Bindung an diesen irdischen Körper als Lichtseele zu überwinden sei. Dies hat F. C. Baur in Nachfolge des Augustinus in *Das Manichäische Religionssystem* (1831) deutlich formuliert:

»Der Doketismus geht ganz aus dem eigentümlichen Verhältnis hervor, in welches dieses System die beiden Begriffe, Geist und Materie, zueinander setzt, und ihrem Wesen nach bestimmt. Kann es die Natur des Geistes nicht ohne die Eigenschaft sich denken, durch die Materie nicht befleckt und verunreinigt zu werden, glaubt es, mit der Materie nur den Begriff des an sich Unreinen und Bösen verbinden

---

<sup>29</sup> A. Adam, *Texte zum Manichäismus*, Berlin, 1954, S. 77.

zu müssen, so würde ihm auch die Idee des Erlösers völlig verloren gehen müssen, wenn der Erlöser mit der Materie in irgendeine unmittelbare Berührung kommen würde.«<sup>30</sup>

Hier ist die doketische Auffassung hinsichtlich der Menschwerdung des Erlösers das Resultat und die letzte Konsequenz des radikalen Dualismus von Geist und Materie. Dieser extreme Dualismus bildete von jeher eine Grundannahme in den gängigen Betrachtungen zur manichäischen Kosmologie, weil der Mythos mit der Trennung von Licht und Finsternis beginnt und endet.

Dennoch steht diese philosophische Analyse keineswegs in Übereinstimmung mit der manichäischen Kosmologie. Dieser Dualismus von Geist und Materie kann als theoretische und lebensfremde Konstruktion betrachtet werden, weil sie sich als nicht vereinbar erweist mit den in letzter Zeit bekannt gewordenen archäologischen Funden aus Ägypten. Selbst wenn von der Annahme des Doketismus ausgegangen würde, müsste gesagt werden, dass Jesus Christus nicht in einem Geistleib auf Erden erschienen ist, der dann ausschließlich als reiner Geist aufgefasst werden müsste. In Analogie zum Urmenschen ist Jesus Christus auch von ätherischen Lichtelementen oder geistiger Materie umkleidet gewesen. Deswegen ist in den östlichen Manichaica auch von »Jesus, dem wunderbaren Äther« die Rede.<sup>31</sup> Dies finden wir in der *Kephalaia* bestätigt, wo die fünf Lichtelemente das sechste bis zehnte Fahrzeug darstellen, mit denen der Sohn Gottes im Fleische erschienen ist:

---

<sup>30</sup> F. C. Baur, *Das Manichäische Religionssystem*, 1831, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1928 (unveränderter Nachdruck der Ausgabe 1831), S. 390–402, insbesondere S. 400.

<sup>31</sup> In der *Londoner Chinesischen Hymnenrolle* findet sich folgende Passage: »Du bist, o Großer Heiliger, das erhoffte ewige Leben, der das transzendente Ich zu beleben vermögende, *ewig blühende Baum* [*Jesus der wunderbare Äther, der alle Erscheinungen zu umfassen vermag*; (Seine) durch viele Edelsteine vollkommen (gestalteten) Blätter sind das Mitleid. Die Unsterblichkeit (bildet seine) ewig-frische, unvergängliche Frucht. Wer sie ist, unterbricht für immer den Strom des Geborenwerdens und Sterbens. (Ihr) wohlriechender Hauch umgibt duftend die Welt.] [...] Mächtig unter Klagetönen und aufrichtig rufe (ich) an: Allweiser! König des Gesetzes! Gott Jesus! Zu beständiger Ruhe und Freude lass meinen Fleischeskörper gelangen und lass mein göttliches Ich ohne umhüllenden Schmutz sein [...] Mächtig unter Klagetönen und aufrichtig rufe (ich) an: den Mitleidsvater, den König des Gesetzes, das »lebendige Ich«, den Herrn der mein [Licht-]Ich zu retten und von Unglück zu befreien und *die reinen Glieder* zu beständiger Freude zu bringen vermag«. (In: Waldschmidt und Lentz, *Die Stellung Jesu im Manichäismus*, S. 110, Hervorhebungen von R.v.V.).

»Als Jesus, der Sohn der Größe, zu diesen Welten [kam] zu der Zeit, da er sich der Größe offenbarte, [bestieg er zehn] Fahrzeuge und wandelte in der Welt [in ihnen<sup>32</sup>]. [...] – Das sechste ist die lebendige Luft, da auch er sie anlegte und sich mit ihr salbte. – Das siebente ist der lebendige wehende Wind. – Das achte ist das leuchtende Licht. – Das neunte ist das lebendige Wasser. – Das zehnte ist das lebendige Feuer, das über (von) ihnen allen ist. Er wandelte auf diesen zehn Fahrzeugen in allen Ordnungen und allen [Bahnen?], den oberen und den unteren. Nachdem er diese zehn angelegt hatte, ist er gekommen und erschienen im Fleische. Er wählte die Heilige Kirche.«<sup>33</sup>

Aus diesem Grunde ist die doketische Auffassung, dass, nach manichäischer Sicht, Christus sich als objektiv-geistige Idee in der objektiv-sinnlichen Welt notwendigerweise als subjektiv-visionärer bildlicher Reflex offenbaren musste, wie Baur<sup>34</sup> erklärt, meines Erachtens unrichtig. Diese Idee eines irrealen Bildes oder einer Schein-Darstellung, zu der Augustinus den Anstoß gab, wird dem oben angeführten Fragment aus der *Kephalaia* nicht gerecht, demzufolge Jesus mit einem objektiv-geistig-sinnlichen »Geistkörper« oder einem substanziell-geistigen »Körper«<sup>35</sup> im Fleische erschienen ist. Auch könnte die Formulierung »erschieden im Fleische« sogar als eine echte Inkarnation aufgefasst werden.

Als vorläufige Antwort auf den Standpunkt Baur's wollen wir sagen, dass der bildliche Reflex im Manichäismus immer noch einen geistigen Körper voraussetzt. Das ist faktisch etwas, das wir als »korrigierten Doketismus« (in Abgrenzung zur

---

<sup>32</sup> Die Worte »in ihnen« wurden vom Verfasser eingefügt und stehen nicht im ursprünglichen Text. Daher kann die Stelle auch so aufgefasst werden, dass Jesus, der Sohn der Größe, seinen Weg in der Welt (und nicht in den Schiffen) zurücklegte.

<sup>33</sup> *Kephalaia* I, Kap. VIII.

<sup>34</sup> »Damit der Idee die objective Realität nicht völlig zu fehlen scheint, muß sie sich äußerlich objectivieren, damit aber der Erlöser selbst mit der Materie in keine Berührung kommt, kann sich die Idee wenigstens in keiner materiellen Erscheinung objectivieren: dieses Mittlere nun, das von der objectiven, materiellen Realität der äußern Erscheinungswelt ebenso entfernt ist, als von der subjectiven Realität der bloß in die innere Sphäre des Bewußtseins eingeschlossenen Idee, ist das Bild, der bildliche Reflex, welchen die Idee, als einen Abglanz ihres innern Wesens in die Außenwelt herausfallen läßt, jene Scheingestalt, in welcher den doketischen Gnostikern und Manichäern die Idee des Erlösers, wie sie sich ihnen im religiösen Bewußtseins darstellte, auch äußerlich vor die Anschauung treten sollte.« (Baur in *Das Manichäische Religionssystem*, S. 402–403).

<sup>35</sup> Der Geistleib Jesu ist sogar noch umgürtet mit der kosmischen »Gestalt des Vollendeten Menschen« oder der »Säule der Herrlichkeit«, die kein bildlicher Reflex, sondern eine geschaffene Gottesgestalt ist.



Definition des Dokerismus bei Baur) bezeichnen wollen. Dieser Geistleib Jesu Christi als makrokosmischem Erlöser<sup>36</sup> wurde nach dem *Psalm-Buch* bereits durch den präexistenten »Menschen«<sup>37</sup> als reale Bildgestalt, als Gottesgestalt, schon vor der Weltschöpfung geschaut:

»Jesus Christ, receive me. [...] Let me see thy image, my Holy Father, which I saw before the world was created, before the Darkness presumed to stir up envy against thy Aeons«.<sup>38</sup>

Schließlich meine ich, dass die Korrektur der Annahme eines radikalen Dualismus in der manichäischen Jesus-Auffassung auch dort plausibel wird, wo von anderen, weiteren Lichtaposteln als Jesus die Rede ist, die als Offenbarungen (bzw. erste Emanationen) des Licht-Noûs mindestens genauso sehr als Lichtwesen bezeichnet werden müssen. Wir werden noch darauf eingehen, dass Mani neben sich selbst beispielsweise auch Buddha und Zarathustra als Lichtapostel von Jesus, »dem Sonnenglanz«, bezeichnet hat. Wie ja auch von Mani gesagt wird, dass er mit diesem geistigen Status aus dem Lichtparadies – ganz so wie Jesus der Sonnenglanz – gekommen sei.<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup> Der Dritte Gesandte oder Jesus, der Sonnen-Mondgott (siehe Kapitel 4.3).

<sup>37</sup> Als die fünffache Lichtseele, von welcher der Urmensch während des Dritten Großen Tages der Offenbarung, also noch vor der Weltschöpfung, umhüllt war.

<sup>38</sup> *Psalm-Book*, S. 79, Zeile 19–26.

<sup>39</sup> Zum Beispiel: »Gebietet Maitreya, Gott Christus, Beleber, Gott Mar Mani! *Aus dem Paradiese ist Mani gekommen*: freut euch Brüder! Ein heller Tag ward uns, den Söhnen der Rechten. Vom Paradiese ward das Tor geöffnet und uns ward Freude; der Gebieter Maitreya ist gekommen, Mar Mani, der Herr zu einem neuen Bèma. [...] *Buddha Maitreya ist gekommen, Mar Mani, der Apostel*: er brachte den Sieg von dem Gerechten Gott. Dir, Gott, will ich Verehrung bringen, erlass meine Sünden, erlöse meine Seele, führ sie hinauf zum *neuen Paradies!*« (In: *Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch*, 1936, (Mittelpersisch) in der Übersetzung von W. Henning, in: *Die Gnosis, dritter Band: Manichäismus* von Asmussen und Böhlig, S. 245, kurs. durch den Verf.). Hier wird deutlich unterstrichen, dass das Paradies als die Lichtwelt, aus welcher alle Emanationen hervorgegangen sind, vom Neuen Paradies unterschieden werden muss, das durch den Großen Baumeister für die künftige, erlöste Menschheit errichtet worden ist. Dies ist der neue Äon, wo Jesus der Sonnenglanz König ist. So wie den Christen der Paraklet in Aussicht gestellt wird, so wird dem Buddhisten der Maitreya-Buddha als der kommende Buddha in Aussicht gestellt; und in diesem östlich-manichäischen Gebet wird Mani, in dem, nach dessen eigener Aussage, die Emanation Jesu als der Paraklet wirksam war, mit dem Maitreya-Buddha identifiziert. Siehe hierzu A. van Tongerloo, »The Apocalyptic Text TM 180«, in: P. Zieme, *Aspects of research in Central Asian Buddhism. In memoriam Kôgi Kudara*, Silk Road Studies 16, Turnhout, 2008, S. 389–405.

Denn alle diese Lichtapostel sind ja in die Verkörperung in einem echten Leib eingetreten, mit derselben Aufgabe (neben anderen), die Gnosis zu bringen, ohne dass der Glaube an einen radikalen Dualismus ihnen dies verwehrt hätte!

Dieses Argument wird noch verstärkt, wenn wir die Grundtendenz der gesamten manichäischen Mythe in den Blick fassen, die ich besprochen habe (Kap. 3 in *Der Manichäismus*, 2007). Dort ist vom Abstieg (Deszendenz) des Urmenschen (der mit Jesus dem Sonnenglanz in Verbindung zu bringen ist) die Rede,<sup>40</sup> wodurch seine Seelen in der Materie gekreuzigt werden: das Bild des überall im Kosmos leidenden Jesus. Und dort wird ferner vom schließlichen Aufstieg (Aszendenz) dieses Jesus Patibilis in der Gestalt des Vollendeten Menschen und des Letzten Bildes gesprochen. Dieser Abstieg und dieser Aufstieg bilden die Säulen des ganzen Dramas, das Mani beschreibt. Und dies lässt sich voll und ganz mit dem Abstieg und Aufstieg Jesu Christi vergleichen, wie sie in den Evangelien beschrieben werden und derer in der Liturgie der manichäischen Gemeinde gedacht wird. Wie I. Gardner in seinem Aufsatz »Jesus and the Passion of the Living Soul«<sup>41</sup> mit Recht bemerkte, wird in diesem Bild der Kreuzigung der Seelen des Urmenschen in der Materie bzw. in dieser Vermischung »die Inkarnation, die Kreuzigung, universalisiert«.<sup>42</sup>

---

<sup>40</sup> Augustinus nennt in seinem *Contra Faustum* (II, 3 und 4) den Logos einen Sohn des Urmenschen. Siehe auch, S. 135. Ferner: E. Waldschmidt und W. Lentz in »Die Stellung Jesu im Manichäismus«, Nr. 4, in *Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften*, Jahrgang 1926, Philosophisch-Historische Klasse, Verlag der Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1926, S. 25.

<sup>41</sup> I. Gardner, »Jesus and the Passion of the Living Soul« in: *Manichaica Selecta-Manichaeae Studies I – Studies presented to professor Julien Ries on the occasion of his seventieth birthday*, Hrsg. v. Alois van Tongerloo and Søren Giversen, Lovanii-Lundae, 1991, S. 71–86, hier S. 83–84.

<sup>42</sup> Und damit die Eucharistie (Gardner, S. 83). Siehe hierzu Augustinus, *Contra Faustum* XX, 2. Gregor Wurst hat meines Erachtens das Dogma vom Jesus Patibilis auf der Berliner Konferenz vom Juli 1997 (noch unpubliziert) zu Unrecht nur auf diese eine Passage bei Augustinus zurückgeführt. In der *Kephalaia* (176, 23 und 178, 5) wird von der Kraft der Früchte gesprochen, die als die »geschlachtete, getötete, bedrängte, ermordete Seele« bezeichnet wird. Daneben gibt M7 [»They humiliated me ...«] ein klares Bild der Lebendigen Seele des Kosmos (Asmussen, *Manichaeae Literature*, S. 49). Hier handelt es sich stets darum, dass die leidende Seele (oder das Lichtkreuz), die als der leidende Jesus (da die Seele des Urmenschen) zu personifizieren ist, die über die ganze Welt ausgestreut ist, in eine Beziehung mit der Seele Jesu, des Sonnenglanzes, in der Konzeption des *salvator salvatus*, des erlösten Erlösers gebracht werden muss. C. Colpe (»Die gnostische Gestalt des erlösten Erlösers«, in *Der Islam: Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients*, Deutsche Morgenländische Gesellschaft, Straßburg, 1955, S. 116–117) bestreitet diese Sicht auf das Thema, akzeptiert jedoch das Thema des *salvator salvandus*, des zu erlösenden Erlösers, was eigentlich mit dem des Jesus Patibilis übereinstimmt. Rose in seiner *Manichäischen Christologie* (S. 160) fasst sowohl den Urmenschen als auch Jesus, den Sonnenglanz, und Jesus Patibilis als Ausdrucksformen Jesu als des zentralen Retters auf (siehe dazu auch unsere Auseinandersetzung mit

Und so ließe sich anmerken, dass der Geist des Manichäismus nicht in erster Linie gnostisch<sup>43</sup> ist, sondern als wirklich christlich bezeichnet werden muss: Hier handelt es sich um eine kosmisch-christliche Inkarnationslehre und nicht um den gnostischen Fall des Lichtes oder der Sophia in die Materie. Und dadurch muss der aus einem gnostischen Dualismus sich speisende Dokerismus, wie ihn Baur behauptete, für den Manichäismus als viel weniger annehmbar bezeichnet werden, was übrigens auch Peter Nagel<sup>44</sup> aufzeigt. Es wäre darum auch unter diesem Gesichtspunkt eine Untersuchung wert, ob die Realität der Inkarnation des Jesus Patibilis nicht ihr Pendant in der Realität der Inkarnation Jesu Christi hat, in Anbetracht der manichäischen Auffassung, die eher eine christliche als eine gnostische Interpretation zulässt. Dann braucht die Kreuzigung Jesu Christi nicht ausschließlich und allein auf eine Demonstration des Leidens des Jesus Patibilis reduziert zu werden, wie oben (II.02) bereits dargestellt wurde.

Wir haben hier diskutiert, wie die Idee eines radikalen Dualismus (dass Christus nicht Mensch werden konnte) im inneren Gegensatz zu der Tatsache steht, dass im Manichäismus die anderen Lichtapostel sehr wohl zur Inkarnation gelangt sind. Danach habe ich dargelegt (Kap. 3 in *Der Manichäismus*, 2007), dass der

---

Pedersen später an dieser Stelle in II.9).

<sup>43</sup> Gardner behauptet zurecht, dass das Konzept des »Lichtkreuzes« (eine ontologische Bezeichnung für Jesus Patibilis) zwar von den Manichäern in der Kosmologie von Bardesanes und in den *Johannesakten* erkannt sein mag, dass es jedoch einverwandelt sei in »the power and originality of the Manichaeen conception, integral to their own authentic vision of the cosmos«, wodurch »the Manichaeen vision deserves also to be treated on its own terms« (Gardner, S. 82). Diese originäre Sicht ist m. E. eine kosmologische christliche Inkarnationslehre und keine gnostische Lehre vom Fall des Lichtes (aufgrund der Schöpfung des Demiurgen) oder der Sophia (in der Betrachtungsweise des Valentinus). In den *Thomaspsalmen* lässt sich ein Vergleich mit Jesus, dem Kind, ziehen (der ansprechbare Jesus Patibilis, der den Erlösungswillen repräsentiert), ohne dass diese Lehre dort als solche explizit genannt wird. In der Lehre der Mandäer ist von der »Jugend Hibil«, die Rede, einer Lehre, die auch in den soeben genannten Psalmen wiedererkennbar ist (Gardner, S. 83). Po Yü-chán, ein taoistischer Autor der Sung-Periode, übersetzte dies als die »Säule der Herrlichkeit«, in welcher das Lichtkreuz sei, zusammen mit dem, was im Sanskrit als »vairocana-Dharmakaya« bezeichnet wird (S.N.C. Lieu in *Manichaeism*, Manchester, 1985, S. 251, Gardner, S. 82). Nach H. J. Klimkeit findet sich im Tempel von Ladakh an Stelle des »vajra« oder des »Blitzes von Aksobhya« das gemalte Lichtkreuz (»Das Kreuzessymbol in der Zentralasiatischen Religionsbegegnung«, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 31, 1979, S. 99–115, Gardner, S. 82). Eine umfassende Sicht auf den Kosmos in der Lehre der Manichäer über Jesus, das Kind, und das Lichtkreuz lässt sich m. E. weder in den genannten Psalmen noch in dieser östlichen Fassung finden.

<sup>44</sup> Siehe auch P. Nagel, in »Wie gnostisch ist die Gnosis für Mani?« (Nicht publizierter Artikel, Privatbesitz R.v.V.), der auf die Tatsache hinwies, dass der Manichäismus weniger gnostischen Dokerismus aufweist als andere gnostische Gruppierungen.

Manichäismus als Ganzer eine Inkarnationslehre und kein radikaler oder gnostischer Dualismus ist. Wir werden im dritten Kapitel dieses Buches sechzehn Argumente anführen, mit denen wir aufzeigen, dass es sich beim Manichäismus nicht um einen radikal-gnostischen Dualismus handelt. Dadurch wird das wichtigste Argument für den Dokerismus in der manichäischen Christologie, die Baur aus dem radikalen Dualismus erklärte, entkräftet werden, wodurch der Weg frei gemacht wird für den Beweis der Inkarnation Christi (siehe hierzu Kapitel IV.A.).

## **II.06 H. J. Klimkeit sieht den Dokerismus als chamäleonhaften Gestaltwandel**

In der Erforschung der manichäischen Christologie wurde eine Formulierung für die Bildreflektion gefunden, in welcher der übernatürliche Christus sein Menschsein angeblich vorspiegle. Diese Formulierung stützte sich auf den manichäischen Terminus »Gestalt annehmen oder wandeln«, der an unterschiedlichen Orten in den Texten zu finden ist. Hier finden wir die Möglichkeit, die Rechtfertigung eines doketischen Gebrauchs dieses Terminus in Abrede zu stellen.

Zunächst und zuvorderst finden wir diesen Terminus im *Psalm-Buch*, wo beschrieben wird, wie der Lichtapostel »verschiedene Gestalten annimmt«, wenn er sich im Dienste der leidenden Menschheit bis zum Ende der Zeiten stets in allen Völkern inkarniert:

»We worship thy sufferings which thou didst endure because of thy children: For thou didst leave thy great glory, thou didst come and give thyself for the souls. Thou didst assume different forms until thou hadst visited all races: For the sake of thy loved ones, until thou hadst chosen them out of their midst.«<sup>45</sup>

Der Herausgeber des *Psalm-Buchs*, C.R.C. Allberry, verglich die Aussage: »Thou didst assume different forms« in diesem Zitat bereits mit einer türkischen

---

<sup>45</sup> *Psalm-Book*, S. 42, Zeile 31: Bèma-Psalm 241. Es ist seltsam, dass der gebräuchliche theologische Terminus technicus für »Form« (*schèma*, aus dem Griechischen entlehnt) hier nicht angewendet wird, sondern das eigenartige »urbe« (*cherbe*, ägyptischer Herkunft), das im gesamten koptischen manichäischen Korpus nur an einer einzigen anderen Stelle auftaucht, nämlich in den *Homilien* 11. 6.

manichäischen Hymne, wo der Prophet oder Lichtapostel als der »Verwandler der Gestalt« charakterisiert wird. Das »Gestalt annehmen oder wandeln« ist bezeichnend für den Manichäismus.

H. J. Klimkeit hat zu dieser Thematik geforscht. In seinem Aufsatz »Gestalt, Ungestalt, Gestaltwandel – Zum Gestaltprinzip im Manichäismus«<sup>46</sup> unterscheidet er zwischen der gestaltlosen Gottheit in Platonismus und Mystik auf der einen Seite, und dem Vater der Größe und den Lichtwesen im Manichäismus, die sich deutlich als Gestalten zeigen, auf der anderen. Wenn wir von Klimkeits Forschungen ausgehen, diese jedoch auf eine breitere Basis stellen, können wir zu folgenden Charakterisierungen dieses Terminus gelangen:

1. Im manichäischen Gebetskult hat der fromme *electus* die Gabe empfangen, den Christus geistig als gestalthaftes Bild zu schauen:

»The joyous Image of Christ – thou shalt have thy fill of it now: go thy way therefore victoriously to the city of Light.«<sup>47</sup>

»... the Image of the Saviour has come unto me.«<sup>48</sup>

2. Auch Mani kann, mit den Worten Klimkeits, »durch die Wirklichkeit seiner leiblichen Inkarnation als Gestalt in der Lichtwelt geschaut werden«:

»I worship thee, Image of my master, which I loved before I saw it, but because of its fame whereof I heard I kept myself holy, that I might be counted worthy of it.«<sup>49</sup>

3. Wenn wir die Terminologie Klimkeits mit der Baur's vergleichen, so sehen wir einen Unterschied zwischen den Begriffen »Bild« und »Gestalt«. Klimkeit verwendet in seiner Studie genau wie Baur das platonische Begriffspaar Idee und Bildform.<sup>50</sup> Doch

---

<sup>46</sup> In *Manichaeae Studies*, 1988, S. 45–69.

<sup>47</sup> *Psalm-Book*, S. 64, Zeilen 12–13: Jesus-Psalm 254.

<sup>48</sup> *Psalm-Book*, S. 81, Zeile 2: Jesus-Psalm 264. Sowohl an dieser Stelle als auch an der vorigen und der folgenden wird der dem Griechischen entlehnte Terminus technicus *eikôn* verwendet.

<sup>49</sup> *Psalm-Book*, S. 84, Zeilen 24–26: Jesus-Psalm 267.

<sup>50</sup> Der hebräische Glaube vernimmt Jahwe auf geistig-auditive Weise, das griechische Denken schaut geistig-visuell: Beides kommt im Manichäismus vor. Nach Böhlig und Asmussen (*Die Gnosis –*

er präzisiert dieses »Bild« in seiner Interpretation des Manichäismus zurecht als eine »Gestalt«. Diese hat bei ihm zwei Bedeutungen. Einerseits wird mit »Gestalt« das göttliche Wort in Bildform zum Ausdruck gebracht, so wie zum Beispiel gesagt wird, wie der Paraklet das göttliche Wort als substanzielles Bild in die Geistseele des Mani eingewoben hat:

»Von jener Zeit an wurde der Paraklet, der Geist der Wahrheit, entsandt, der zu euch gekommen ist in dieser letzten Generation, wie der Heiland gesagt hat: Wenn ich gehen werde, werde ich euch den Parakleten schicken, [und wenn] der Paraklet kommen wird, wird er die Welt überführen [über] [die Sünde und] wird mit euch reden über die Gerechtigkeit und [über die Sünde und über das] Gericht. [...] In dieser selben Zeit [bildete?] er mein Bild, welches ich trage, in den Jahren des Artabanus, des Königs von Parthien. In den Jahren des Ardaschir aber, des Königs von Persien, wuchs ich auf und wurde größer und gelangte zur [Vollendung] der Zeit.«<sup>51</sup>

4. Andererseits wird mit »Gestalt« zum Ausdruck gebracht, dass diese Gestalt eine ewige Geist-Formkraft ist. Die Tatsache, dass der Urmensch bei seinem Fall seine Lichtseele verlor (3.5 in *Der Manichäismus*, 2007), muss gerade deswegen als dramatisch bezeichnet werden, weil diese Lichtseele dadurch ihre ursprüngliche Gestalt verlor, die ihr der Urmensch verliehen hatte. Nach der (scheinbaren) Besiegung Ahrimans muss sie diese missen, wodurch sie über die ganze Welt verstreut wurde. In der Endzeit wird der Lichtseele die kosmische Gestalt als ewige Matrix durch den Vollendeten Menschen und das Letzte Bild wiedergeschenkt (5.10 und 5.11 in *Der Manichäismus*, 2007). Diese geistige Gestalt verfügt über die göttliche Formkraft, der (fünffachen) Lichtseele Gestalt zu verleihen.<sup>52</sup>

---

*Dritter Band*, S. 333) unterlag Mani dort, wo von einem Schauen gesprochen wird, einem griechischen Einfluss. Obgleich es m. E. auch als Resultat eines wirklichen Schauens betrachtet werden kann. Ebenfalls über den Licht-Noûs oder Heiligen Geist wird gesagt, dass dieser demjenigen erscheinen kann, der platonisch zu schauen vermag, gemäß dem Satz: »Wer Augen hat, zu sehen, der sieht«: »Dann sprach er zu jenem Jünger: [Ich habe dir] die Taten des [Licht]-Noûs [verkündet]. Wer das offene und schauende Auge hat, dem wird er erscheinen. Wer jenes Auge nicht hat, dem wird er nicht erscheinen.« (*Kephalaia* I, Kap. XXXVIII, S. 100).

<sup>51</sup> *Kephalaia*, I, Kap. I, S. 14, Zeilen 4–10 und 27–30. Hier wird wiederum der Terminus technicus *eikôn, eidos* (Gestalt) verwendet.

<sup>52</sup> Wenngleich hier m. E. nicht von einer Wiedergewinnung desselben Zustands gesprochen werden kann, denn in der Gestalt des »Vollendeten Menschen« ist die Lichtseele individualisiert in die

5. Adam und Eva erlangen ebenfalls ihre menschliche Gestalt, weil sich der Dritte Gesandte oder makrokosmische Christus (3.5 in *Der Manichäismus*, 2007) in einem wechselnden Bild einer männlichen und weiblichen Form offenbart hat.

6. Hier stelle ich die Forschungen Klimkeits auf eine breitere Grundlage. Es ist m. E. diese letztgenannte Gestalt, die auch das »Bild Gottes« genannt wird, welches durch den Sündenfall in Mitleidenschaft gezogen wird, aber durch Jesus dem *electus* wiedergeschenkt werden (4.15 in *Der Manichäismus*, 2007). Weil die körperliche Gestalt sterblich ist, muss der Mensch eine derartige himmlische Gestalt erst noch erwerben:

»I have not mingled with the intercourse of the flesh, for it is a thing that perishes. Thy good fight I have set myself to, I strip myself of the body of destruction, the habitation of the powers of death (?) and ascend on high to thy Aeons from which I was once separated, that I may receive thy gifts, my merciful God, my Saviour, my Rescuer«. <sup>53</sup>

Die bereits genannte Gestalt als eine ewige Matrix ist hier die himmlische Gestalt, die dem neuen Menschen (oder dem zur Auferstehung gebrachten Jesus im individuellen Menschen) wiedergeschenkt werden kann. Dem wahren *electus*, der sich der Sterblichkeit der Sündennatur entronnen hat, wird nach dem Tode das himmlische Kleid oder die unsterbliche »Gestalt« geschenkt:

»Wenn der Tod, lehrt Mani, einem Wahrhaftigen naht, sendet der Urmensch einen Lichtgott in der Gestalt des leitenden Weisen und mit ihm drei Götter und zugleich mit diesen das Wassergefäß, das Kleid, die Kopfbinde, die Krone und den Lichtkranz. Mit ihnen kommt die Jungfrau ähnlich der Seele dieses Wahrhaftigen. [...] Jene aber nehmen diesen Wahrhaftigen, bekleiden ihn mit der Krone, dem Kranze und dem Kleide, geben ihm das Wassergefäß in die Hand, und steigen mit ihm auf der Säule des Lobpreises zu der Sphäre des Mondes, zu dem Urmenschen und zu der

---

Vollendete Menschheit, und in der »Gestalt des Letzten Bildes« ist die Lichtseele in der Natur zum »Großen Gedanken« metamorphosiert.

<sup>53</sup> *Psalm-Book*, S. 86–87, Zeile 31–32 en 1–6: *Jesus-Psalm* 268.

Nahnaha der Mutter der Lebendigen bis zu dem Zustand, in dem er zuerst in den Paradiesen des Lichts war«.<sup>54</sup>

Dieses individuelle, unsterbliche Kleid, das als »Gestalt« angedeutet werden kann, demonstriert nach meiner Auffassung, dass der Manichäismus sich nicht zu einem buddhistischen »gestaltlosen« Aufgehen der Seele nach dem Tode wie ein Wassertropfen im Ozean des Nirvana bekennt. Er lehrt die Auffassung der individuellen unsterblichen Seele, wie sie auch später im 13. Jahrhundert Thomas von Aquino formuliert hat.

7. Klimkeit definiert demgegenüber die Finstere Welt gerade als denjenigen Seinszustand, wo ein Fehlen der Gestalt auffällt; wo eine Fülle von gestaltlosen tierischen Formen existiert, teuflische Wesen, die durch das Erblicken des vollendeten Bildes des Dritten Gesandten von Begierde nach dem Besitz dieser vollendeten Gestalt verzehrt werden. Des Weiteren bemerkt A. van Tongerloo, dass die Finstere Welt durch ihre »Formlosigkeit« charakterisiert wird, wobei es Leidenschaften gibt, wie das chaotische Urmeer Samudra in einem von buddhistischer Metaphorik inspirierten alttürkischen manichäischen Text.<sup>55</sup>

8. Schließlich ist es laut Klimkeit charakteristisch, dass die göttlichen Gestalten die (chamäleonhafte) Fähigkeit besitzen, nach der Intention des göttlichen Wortes ihre Gestalt zu wandeln oder zu transfigurieren. Dies ist beispielsweise bereits beim androgynen Dritten Gesandten (3.5 in *Der Manichäismus*, 2007) sichtbar, doch Klimkeit zufolge auch bei Jesus, dem Erlöser. Siehe auch:

---

<sup>54</sup> *Fihrist*, S. 100. A. van Tongerloo teilte mir mit, »dass in dieser arabischen Passage bis auf Weiteres dieser »leitende Weise« (*al-Īlakīmu l-hādī*), auch auf Basis eines alttürkischen manichäischen Texts, sich mit dem großen Noûs identifizieren lässt. Ferner wird für »Gestalt« (des leitenden Weisen) der arabische Terminus für »Form« (*Ôurat<sup>um</sup>*, hier nicht als »Abbild(ung)« – mit *eikôn* verbunden – wiederzugeben) verwendet, der in der philosophischen Terminologie zugleich *eidos* wiedergibt. Während *eikôn* jedoch eher die statische (transzendente) Idee impliziert, nach welcher etwas abgebildet werden kann (Plato), gibt *eidos* die dynamische (implizite) Idee wieder, die in einer Erscheinungsform zum Ausdruck kommt (Aristoteles).« Deswegen ist Gestalt keine Bildform, sondern wesenhaft in sich selber.

<sup>55</sup> Man vergleiche die Verwendung des Samudra in den buddhistisch-sogdischen Texten als »das große Meer der Leiden und Schmerzen«.



»Grasp, all believers, the truth of Christ, learn and wholly understand His secret: He changed His form and appearance« (E. Rose, S. 124, Siehe auch IV.04, Anm. 34).

Diese Fähigkeit zur Wandlung zeigt sich nach Klimkeits Meinung am deutlichsten in den historisch wechselnden Gestalten des Lichtapostels. Dabei muss es m. E. gleichwohl als wesentlich bezeichnet werden, dass es sich hier um tatsächliche wechselnde Inkarnationen des Lichtapostels handelt. Hier tut sich nämlich ein für unsere Fragestellung wichtiger Widerspruch in der Interpretation Klimkeits auf, der im vierten Kapitel ausgiebig behandelt wird. Jesus war doch auch ein Lichtapostel. Nach Klimkeit ist gerade die Plastizität der Gestalt des Jesus die Ursache dessen, dass Augustinus im Hinblick auf den manichäischen Jesus vorgebracht hat, dieser habe sich als physischer Mensch darstellen können, ohne tatsächlich inkarniert gewesen zu sein. In dieser Auffassung Klimkeits hat der Dokerismus schließlich eine ontologische Erklärung bekommen.

Weil Klimkeit im Gegensatz zu Baur nicht von einer Bildform, sondern von einer »Gestalt« spricht, gelangt er m. E. zu einer nuanzierteren Auffassung über den vermeintlichen manichäischen Dokerismus als Baur, weil er stärker mit der Seinswirklichkeit des geistigen Leibes einer Gottesgestalt rechnet. In meiner kritischen Betrachtung des Baurischen Standpunktes konnte ich anhand eines Zitats aus der *Kephalaia* postulieren, dass Jesus, der Sonnenglanz, mit einer derartigen (in der Terminologie Klimkeits) objektiven »Gestalt« als einer ewigen Matrix aus ätherischen Lichtelementen umkleidet gewesen sein muss. Dies ist ein »korrigierter Dokerismus«. Die m. E. unzutreffende Interpretation, in welcher von einem Dokerismus der Manichäer die Rede ist – dass nämlich Christus lediglich als reiner Geist auf Erden anwesend gewesen sei, der seine menschliche Gestalt als ein (Trug-)Bild projiziert habe soll – hat zu der Auffassung geführt, dass das menschliche Auftreten und Leiden Christi in der Welt lediglich »irreführender Schein« gewesen sei. Dieser Gedanke findet sich auch in den »Anathematismen« des Augustinus.<sup>56</sup> Die Auffassung Baur wurde gleichermaßen von Rose<sup>57</sup> bestritten.

---

<sup>56</sup> Das bereits bei der Besprechung des Standpunkts des Augustinus angeführte Zitat: »8. Wer glaubt, dass der Sohn Gottes ... sondern nur Geist ohne Fleisch gehalten, das er nicht war ... der sei verflucht« (*Anathematismen* im *Commonitorium* des Augustinus in *Die Gnosis – Dritter Band* von Asmussen und Böhlig, S. 295).

<sup>57</sup> E. Rose, *Die manichäische Christologie*, S. 128.

Dagegen erlangt in der Interpretation Klimkeits die Menschwerdung Christi sehr wohl eine objektiv-geistig-sinnliche Realität, welche diese als eine wandlungsfähige Gestalt charakterisiert: eine reale göttliche Gestalt mit der Fähigkeit, sich plastisch zu metamorphosieren gemäß dem ihr innewohnenden göttlichen Wort. Dies war nach Klimkeit bei der Ankunft Jesu, des Sonnenglanzes, auf Erden der Fall, wo die Intention zur Menschwerdung zu einer (wie ich es hier nennen will) Verdichtung der »Gestalt« führte, einer menschlichen Bildgestalt, die sichtbar ist, ohne aus physischer Materie zu bestehen.

In dieser Auffassung wird dann auch erklärlich, dass Jesus Christus in der Darstellung der Manichäer sinnlich wahrnehmbare Handlungen vollbringt, wie sie in den Evangelien beschrieben werden, während diese faktisch eine wirkliche physisch-menschliche Existenz des Christus voraussetzen.

Wenn es wahr wäre, dass wir es im Manichäismus mit einer rein doketischen Auffassung Jesu Christi zu tun haben, so muss dieser reine Dokerismus in der Darstellung Baur's m. E. mittels des Begriffs der »Gestalt«, wie ihn Klimkeit benutzt, korrigiert werden. Dann müsste in der Denklinie Klimkeits gesagt werden, dass Jesus Christus die Erde nicht als reiner Geist, sondern in einem Geistkörper betrat. Dieser Geistleib des Christus, der nicht auf den Schein eines Abbilds einer geistigen Wirklichkeit reduziert werden kann, sondern als die Realität des bis in die Sichtbarkeit hinein verdichteten Geistleibs Jesu Christi auf Erden betrachtet werden muss, besteht aus göttlicher Substanz; göttlicher Substanz, die einerseits aus einer geistigen Form oder »Gestalt« und andererseits aus der geistigen Materie der Lichtelemente besteht. Wenn diese göttliche Substanz nicht mit menschlicher Substanz in Form der »Gestalt« des Körpers und physischer Materie vereint werden kann, so widerführe der Inkarnation des Logos im Fleische (Johannes 1,14), der göttlichen Natur in der menschlichen Natur, kein Recht.<sup>58</sup>

---

<sup>58</sup> Waldschmidt und Lentz führen bezüglich Manis Auffassung Jesu Christi, die in Opposition zur kirchlichen Lehre stand, die Aussage des Bischofs Faustus an, dass die Gestalt Jesu nicht als halb menschliches, halb göttliches Phänomen erklärbar sei: »Dadurch, dass Mani in Jesus den Gott sah, der das Leiden der Vermischtheit selber ertrug [Jesus Patibilis] und zugleich den Weg darüber hinaus fand und allen Menschen vermittelte: die Gnosis, die wahre Kenntnis der Lichtseele von ihrem Ursprung, fügte er ihn unlöslich in sein Pantheon ein. Zugleich erschien dem in der dualistischen Blickrichtung Denkenden diese Auffassung von Jesus dem Erlöser würdiger als die kirchliche, die für ihn einen unzureichenden und widersinnigen Versuch bedeutete, die Gestalt Jesu als ein halb menschliches, halb göttliches Phänomen zu erklären. Faustus nennt deshalb die Anhänger der Kirche »semichristiani« ...« (*Die Stellung Jesu im Manichäismus*, S. 26).

Wenn der Manichäismus einen (korrigierten) Dokerismus eines einzigen Geistleibs Christi kennen würde, ergäbe sich die Schwierigkeit, dass als Folge dieses Monophysitismus die Auferstehung des sterblichen, physischen Körpers als eine Opfertat göttlicher Liebe für jeden Menschen nicht zur bedeutungstragenden Wirklichkeit werden könnte, wie auch von Augustinus in *De haeresibus*<sup>59</sup> mit Recht bemerkt wurde. In dieser Eindeutigkeit gefasst, kann der Gedanke, dass die unsterbliche »Gestalt« des Erlösers, eben wegen der göttlichen Eigenschaft, über Geburt und Tod erhaben zu sein, zu der Auffassung veranlassen, dass dadurch für die Manichäer ein doketischer Erlöser das Objekt ihrer Verehrung sei:

»Behüte mich in (meiner) körperlichen Existenz, Jesus! O Herr, erlöse meine Seele aus diesem Geburt-Tod (= Zyklus der Wiedergeburten). Von liebevoller Art ist dein strahlender Thron.«<sup>60</sup>

Und außer dem Tode würde somit auch das Bekenntnis zur Geburt des Christus sinnlos.

Ich habe jedoch exegetische Möglichkeiten gefunden, mit denen die Idee Klimkeits, es handle sich um einen geistigen Christus, der seine Gestalt einem Chamäleon gleich in eine scheinbare menschliche Gestalt verwandeln könne, widerlegt werden kann zugunsten einer wirklichen Inkarnation Jesu, des Sonnenglanzes, oder Jesu, des Erlösers (Siehe Kapitel IV.04). Es kann dann eine völlig andere Schlussfolgerung zur Menschwerdung in Beziehung zur Thematik der »Gestaltwandlung« formuliert werden.

Das »Wandeln der Gestalt« bei Jesus, dem Erlöser, kann bedeuten: Übergang aus einem geistigen Dasein in ein körperliches Dasein. Und die Aussage Klimkeits, dass Mani durch die Wirklichkeit seiner körperlichen Inkarnation als Gestalt in der Lichtwelt geschaut werden kann«, gilt im selben Maße für den Christus, der von den Manichäern geschaut wurde; das ist nur möglich aufgrund einer physischen Inkarnation des Christus:

»The joyous Image of Christ – thou shalt have thy fill of it now: go thy way therefore victoriously to the city of Light.«<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup> Augustinus, *De haeresibus*, c. 46, Asm./Böhl., S. 141/142.

<sup>60</sup> *M 311* bei Asmussen und Böhlig, *Die Gnosis – Dritter Band*.

»... the Image of the Saviour has come unto me.«<sup>62</sup>

## II.07 Dokerismus nach Jes Asmussen in den östlichen Manichaica

Durch die Funde in Turfan seit Anfang des letzten Jahrhunderts haben wir Kenntnis von einer begrenzten Anzahl von Fragmenten aus Manis eigenem *Schâbuhragân* (*Shâpuhr-akân*, einem Buch, das nicht wie seine anderen Werke ursprünglich in edessenischem Syrisch, sondern auf Mittelpersisch (West-Mitteliranisch) verfasst ist. Weil Mani dieses Buch König Schâpuhr I widmete, ist es in einer anderen Sprache als Manis Umgangssprache abgefasst und hat Mani darin auch die Nomenklatur der zoroastrischen Theologie angewendet. Deswegen ist es, nach Rose, umso bemerkenswerter, dass die Figur des »Jesus« von dieser zoroastrischen Sprachform unbeeinträchtigt blieb. Und dies ist in der Tat kennzeichnend, sowohl für die Urform des Manichäismus, vor allem aber auch für die ursprüngliche Glaubensauffassung Manis, der die Figur »Jesus« nicht gegen eine alternative Gottesgestalt der zoroastrischen Theologie, möglich wäre z. B. Ormuzd, austauschen wollte, um die Missionsmöglichkeiten zu vergrößern.<sup>63</sup>

Nach Jes Asmussen in *Manichaeen Literature* (1975) ist die Beschreibung des eschatologischen Jesus im uns bekannten Fragment des *Schâbuhragân*<sup>64</sup> eine Interpretation der Jesus-Figur (als der Gott Chradêschahr<sup>65</sup>), die sich nicht in die

---

<sup>61</sup> *Psalm-Book*, S. 64, Zeile 12-13: Jesus-Psalm 254 (*eikôn*).

<sup>62</sup> *Psalm-Book*, S. 81, Zeile 2: Jesus-Psalm 264 (*eikôn*).

<sup>63</sup> E. Rose, *Die manichäische Christologie*, S. 132–133.

<sup>64</sup> Dieses Fragment aus dem Werk Manis ist eine fast wörtliche Wiedergabe von *Matthäus* 25,31–46 und trug auch die Kapitelüberschrift: *Über das Gericht des Menschensohnes* (M 475. In: J.P. Asmussen, *Manichaeen Literature*, Scholars' Facsimiles & Reprints, Delmar, New York, 1975, S. 103–105.

<sup>65</sup> Chradêschahr-Yazd lässt sich bedeutungsmäßig aufgliedern als: 1) Schahr, für »Königreich«, »Welt« oder »Äon«; 2) die Apposition Yazd für »Gott«; 3) Chrad für »Noûs«; wodurch dann im Kontext gesprochen werden kann vom »Reich des Weisheits-Gottes« oder »Weisheits-Äon«. Im koptischen Paralleltext in den manichäischen *Homilien* wird der Name »Großer Glanz« in der Bedeutung von »Jesus, der Richter« für diese mitteliranische Umschreibung für Jesus verwendet. Jesus wurde auch mit seiner eigenen Emanation dem Licht-Noûs gleichgesetzt, wie es Alexander von Lykopolis tat. Mani hat das Wort »Äon« nicht nur im Sinne von »Weltzeitalter« aufgefasst, sondern auch räumlich als den »Neuen Äon« (als Reich vorzustellen), der durch den Großen Baumeister im Süden des Himmels (als das »Neue Jerusalem«) erbaut ist. Siehe dazu Rose *Die manichäische*

Richtung bewegt, dass es sich hier um eine rein irdisch-menschliche Gestalt handelt. Asmussen tendiert hier zu einer doketischen Auffassung Jesu im *Schâbuhragân*. In diesem Fragment werden nämlich die Erscheinung der Jesus-Figur an Adam und die Erscheinung der Jesus-Figur am Ende der Zeiten erwähnt, doch das Erscheinen Jesu in Judäa wird nicht explizit verzeichnet. Es wird hier lediglich über die Offenbarung der von Jesus gesandten Gnosis gesprochen, die der Lichtapostel von Periode zu Periode übergibt:

»Then God Chradêschahr (i.e., Jesus), he who in the beginning gave wisdom and knowledge to this male creature, the first man, the first mortal, and who also hereafter period after period and time after time sent wisdom and knowledge to men, he also in this end time, close to the (final) Restoration, (he), the very same Chradêschahr [...] then in [...] he will stand; and a great call will be called out; and the whole world will be made aware«. <sup>66</sup>

Ungeachtet der Tatsache, dass die Jesus-Figur in diesem östlichen, mitteliranischen Text enthistorisiert ans Licht tritt, darf dies nicht zu der allgemeinen Sichtweise führen, der historische Jesus sei für Mani nicht von großer Bedeutung gewesen. Asmussen sagt nämlich über den historischen Jesus, dass sein Leiden (wie bereits in II.05 diskutiert) als mächtiges Symbol fungiere, um pädagogisch das Leiden des Jesus Patibilis darzustellen:

»It is generally assumed that for Mani the historical Jesus had no importance, but only the transcendent Jesus. This, however is not quite accurate, since the physical framework around the historical Jesus was of exceedingly great significance for Mani. The physical life-history of Christ was in fact pedagogically ideal for rendering intelligible the magnificent symbolism that was to express the difficult environment of the portions of light in the prison of matter. Mani both knew and employed the gospels

---

*Christologie*, S. 138–139. A. van Tongerloo wies mich darauf hin, dass »xrat« = xrad (= chrad) ein wesentlicher Terminus im Zoroastrismus ist und in dieser Religion »Vernunft, Intellekt, Intelligenz, Weisheit« bedeutet, auch in direkter Verbindung mit »ein Weiser« (a wise man).

<sup>66</sup> Asmussen, *Manichaean Literature*, S. 104.

of the New Testament, and appears to have been influenced by the language of the parables«. <sup>67</sup>

Es ist jedoch für die Frage nach dem zoroastrischen oder christlichen Charakter des Manichäismus von großer Bedeutung, zu wissen, dass Jesus in diesem östlichen *Schâbuhragân* eine zentrale Stellung einnimmt. Dies impliziert, dass der Manichäismus bereits in seiner Urform christlich gewesen sein muss. Asmussen gibt folgende Zusammenfassung hinsichtlich der zentralen Stellung Jesu im Manichäismus:

»Mani was the apostle of Jesus. Jesus brought the same message as Mani and came from the same God. The enemies of Jesus were therefore Mani's enemies.« <sup>68</sup>

Und: »As Jesus the Splendor he is one of the most popular figures in Manichaeon theology. *He is the redeemer par excellence*.« <sup>69</sup>

Und weiter:

»Of all gods of redemption in the third act, Jesus appears more and more strongly as the god of redemption par excellence. For the Chinese Manichaeans, Jesus is ›the second Greatness‹, immediately following the Father of Light, a position to which the Third Messenger was usually entitled. In North African Manichaeism also, the Third Messenger was completely replaced by Jesus. Augustine, for example, makes no reference whatever to the Third Messenger. Under these circumstances it was not surprising that manichaeon missionary preaching had so tremendous a success when it proclaimed Jesus as redeemer and giver of life, doctor and paraclete for a new and better existence where the power of darkness was finally broken.« <sup>70</sup>

Rose, dessen Position wir sogleich besprechen werden, basierte seine Interpretation darauf, dass der Dokerismus die Grundlage der manichäischen Christologie sei, im Wesentlichen auf den (wie wir in Anlehnung an Klimkeit

---

<sup>67</sup> Asmussen, *Manichaeon Literature*, S. 98.

<sup>68</sup> Asmussen, *Manichaeon Literature*, S. 103.

<sup>69</sup> Asmussen, *Manichaeon Literature*, S. 107 (Kursivierung durch RvV).

<sup>70</sup> Asmussen, *Manichaeon Literature*, S. 111–112.

formulierten) »chamäleonhaften Gestaltwandel« anlässlich des folgenden Textes aus den östlichen Manichaica:

»Grasp, all believers, the truth of Christ, learn and wholly understand His secret: He changed His form and appearance«,<sup>71</sup> heißt es in einem parthischen Text, der die echt doketische Aussage macht«. <sup>72</sup>

Und Asmussen spricht in Bezug auf denselben parthischen Text hinsichtlich dieses »Gestaltwechselns« aus, dass die Christusauffassung Manis doketisch sei. Er tut dies aufgrund der Prämisse eines manichäischen radikalen Dualismus, wie wir sie bereits bei Baur formuliert fanden:

»His concept of Jesus is purely docetic. [...] The divine could not manifest itself as a human body, it would be to identify Light with Matter, it would be blasphemy; indeed worse, it would destroy any possibility of salvation.«<sup>73</sup>

Als Ergänzung unserer These, dass der von Klimkeit besprochene Text auch völlig anders interpretiert werden kann (siehe Kap. IV.08), geben wir bereits hier eine neue Deutung der von Asmussen angeführten Textstelle. Nach Rücksprache mit A. van Tongerloo gelange ich zu folgenden Ergebnissen:

Nimmt man damit eng verwandte alttürkische Texte mit ähnlichem Bezug als Basis, so muss nicht übersetzt werden: »He changed His form and appearance«, sondern »He changed His form and complexion«, wobei »form« auch im Deutschen als »Form« interpretiert werden muss und »complexion« als »(äußerer) Charakter«. Genauer: »Form« impliziert dasjenige, was sichtbar ist – körperliche Schönheit, Eleganz, Ebenmaß, Geschlecht – und »Charakter« beinhaltet hier »ein wichtiges Charakteristikum (bzw. wichtige Charakteristika), ein (oder mehrere) Wesensmerkmal(e): Kennzeichnende Eigenschaften der Männlich- oder Weiblichkeit, wie z. B. Farbe, aber auch liebevolles Verhalten, Intelligenz (oder deren Gegenteile)«. Diese Interpretation stützt sich zugleich auf einen alttürkischen manichäischen Text, in

---

<sup>71</sup> M 24 (R 4-8: Asmussen, *Manichaeon Literature*, S. 103). Rose, *Die manichäische Christologie*, S. 124.

<sup>72</sup> Rose, S. 124.

<sup>73</sup> Asmussen, *Manichaeon Literature*, S. 103.

welchem die Rede ist von »der Form und dem Charakter von Frauen«. <sup>74</sup> In Bezug auf einen Gottgesandten, wie im in Rede stehenden Text, würde also ein »Wechsel von Form und Charakter« nach A. van Tongerlo Folgendes bedeuten: (a) »Form« im Sinne einer androgynen Qualität, <sup>75</sup> wobei diese als Mann oder Frau auftreten kann, und (b) »Charakter«: demjenigen, was an der männlichen oder weiblichen »Form« äußerlich verändert werden kann. Das heißt: Als Mann besitzt er auch die Charakteristika eines Mannes, und wenn dieser als Frau auftritt, die Charakteristika einer Frau. Christus kann seine göttliche »Gestalt« in eine menschliche Gestalt umwandeln, sei es nun als Mann oder als Frau, und er kann dieser den passenden Charakter verleihen, sei er nun männlich oder weiblich. So gelangt man zu einer anderen Interpretation als Asmussen, nämlich der, dass dieser parthische Text beweist, dass von Dokerismus keine Rede sein kann.

## **II.08 Eugen Rose stellt den Adoptionismus in die Optik des Manichäers Faustus**

Eugen Rose interpretierte den besagten parthischen Text über das »Wechseln der Gestalt« als Zeugnis für einen echt doketischen Standpunkt. Im Abschnitt über den doketischen Charakter der manichäischen Auffassung sagt er über die Menschwerdung des Logos:

»Was die Behandlung des irdischen Jesus angeht, so ist sie nicht anders als eben doketisch zu nennen. [...] Für die Manichäer war der bloße Gedanke, der göttliche Erlöser habe sich mit dem befleckten Fleisch verbunden, eine massive Schändung ihres Jesusbildes, weshalb bei ihnen von einer Fleischwerdung des Logos keine Rede sein könnte«. <sup>76</sup>

Rose zitiert als Ausgangspunkt für diese Schlussfolgerung das erste Kapitel der *Kephalaia*:

---

<sup>74</sup> A. von Le Coq, *Türkische Manichaica aus Chotscho* III, S. 22, Zeilen 7–8.

<sup>75</sup> Deutlich in A. von Le Coq, *Türkische Manichaica aus Chotscho* I, S. 25, Zeilen 29–30.

<sup>76</sup> E. Rose, *Die manichäische Christologie*, S. 120–121.



»[Das Kommen] Jesu Christi, unseres Herrn. Er ist gekommen(?) ... in einem Geistigen, in einem Leibe ... so wie ich über ihn zu euch gesprochen habe ... Er kam ohne Leib. Seine Apostel wiederum haben verkündet über ihn, dass er eine Knechts-Gestalt angenommen habe, ein Aussehen wie Menschen.«<sup>77</sup>

Dass er »ohne Leib« kam, würde jedwede Form einer Inkarnation unmöglich machen. Im weiteren Verlauf dieses Zitats wird jedoch von seinen Aposteln gesprochen, die behaupteten, dass Jesus Christus eine »Knechts-Gestalt« angenommen habe; ein Äußeres, wie es Menschen haben:

»Seine Apostel wiederum haben verkündet über ihn, dass er eine Knechts-Gestalt angenommen habe, ein Aussehen wie Menschen.«

Rose liest dieses »wiederum« nicht in der Bedeutung von »wieder« oder »aufs Neue«, sondern als »andererseits« im Sinne von »dagegen«.<sup>78</sup> Dadurch legt er diesen paulinischen Satz aus dem Brief an die Philipper (2,5) über das Annehmen einer menschlichen Gestalt<sup>79</sup> so aus, als stünde er in Disharmonie mit der manichäischen Auffassung über die Menschwerdung des Gottessohnes:

»Seine Apostel haben selbstverständlich im Sinne der Manichäer falsch verkündet.«

Dahinter steht die Idee, dass Mani, als das Siegel der Propheten, die Lehre Jesu und damit der Apostel Jesu vollendet habe. Doch dies muss eher als eine Erneuerung, vielleicht sogar als eine kosmologische Erweiterung derselben Lehre Jesu betrachtet

---

<sup>77</sup> *Kephalaia*, I, Kap. I, S. 12, Zeile 21–26.

<sup>78</sup> E. Rose, *Die manichäische Christologie*, S. 128. Im Koptischen steht deutlich »an« (an), was im Englischen »again« bedeutet.

<sup>79</sup> Vergl. den Satz »Er nahm menschliche Erscheinung an, die Knechtsgestalt«, mit *Philipper* 2,5–11: »Denn diese Gesinnung sei in euch, die auch in Christus Jesus war, welcher, da er in Gestalt Gottes war, es nicht für einen Raub achtete, Gott gleich zu sein, sondern sich selbst entäußerte und Knechtsgestalt annahm, indem er in Gleichheit der Menschen geworden ist, und, in seiner Gestalt (bzw. Haltung, äußerer Erscheinung) wie ein Mensch erfunden, sich selbst erniedrigte, indem er gehorsam ward bis zum Tode, ja, zum Tode am Kreuze. Darum hat Gott ihn auch hoch erhoben und ihm einen Namen gegeben, der über jeden Namen ist, auf dass in dem Namen Jesu jedes Knie sich beuge, der Himmlischen und Irdischen und Unterirdischen, und jede Zunge bekenne, dass Jesus Christus Herr ist, zur Verherrlichung Gottes, des Vaters!« (Elberfelder, 1871)

werden, die dann von Mani selber schriftlich formuliert wurde, denn als eine Korrektur. Denn in einer Exegese der ursprünglichen manichäischen Texte über Jesus *nach* der Jordantaufe<sup>80</sup> und die Berufung der Apostel<sup>81</sup> finden wir keine Unterbewertung der evangelischen Tatsachen. Wir müssen gegen diesen Gedanken Roses anführen, dass im selben Kapitel der *Kephalaia* einige Sätze später berichtet wird, dass Jesus den Aposteln *nach* der Auferstehung erschienen ist, ihnen den Heiligen Geist einhauchte und sie in alle Himmelsrichtungen der Welt aussandte :

»Sie holten ihn herab vom Kreuze und legten ihn in das Grab, [und] nach drei Tagen stand er auf von den Toten und er kam zu seinen Jüngern und erschien ihnen, er bekleidete sie mit Kraft und blies ihnen seinen heiligen Geist ein, [er sandte] sie aus in die ganze Welt, damit sie predigten [die] Größe. Er aber seinerseits erhob sich [zur Höhe].«

Außerdem wird derselbe paulinische Satz über das Annehmen einer menschlichen Gestalt in positivem Sinn gehandhabt im sechsten *Psalm* des Herakleides. Dort wird für die manichäische Gemeinde in klarer Weise, sogar in Form moralischer Superlative, beschrieben, dass die Apostel durch Jesus wie Perlen auserwählt werden:

»Er hat dies getan, er, der Überfluss im Himmel hatte. Er hat ... gleich dem Fleisch, der Gestalt ... Gott ward Mensch und wandelte ganz auf der Erde. Er nahm menschliche Erscheinung an, die Knechtsgestalt. Er erwählte seine Jünger, den Anfang seiner Herde. Er durchwanderte Judäa und tat sich täglich um nach (Edelsteinen).«<sup>82</sup>

---

<sup>80</sup> Wir behandeln sogleich noch die manichäische Leugnung der Tatsache, dass die Geburt des Sohnes der Maria identisch sei mit der Geburt des Sohnes Gottes, wie es z. B. im *Psalm-Book* sowie bei Augustinus in *Contra Faustum* (XXXII, 7) beschrieben wird.

<sup>81</sup> Außerhalb der ursprünglichen manichäischen Texte finden wir auch beim Kirchenvater Augustinus, der den Bischof Faustus als Textkritiker des Alten und Neuen Testaments präsentieren kann, eine positive Würdigung der Apostel: (Augustinus zu Faustus:) »... and assert that these passages were not spoken or written by Christ or His apostles.« (*Contra Faustum*, XXXII, 8, in: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, S. 335).

<sup>82</sup> Das vollständige Zitat findet sich in Asmussen / Böhlig, *Die Gnosis*. Bd. 3, S. 249–254.

Wir hoffen, dass wir hierdurch nachweisen konnten, dass »die Annahme einer menschlichen Gestalt« in der Terminologie der Manichäer absolut ernst genommen werden muss.

Auch bei Rose finden wir eine Erklärung des Dokerismus, die dem *Schâbuhragân* (in diesem Fall einem anderen Teil) entlehnt ist. Es ist m. E. bemerkenswert, dass in diesem Werk, das von Mani selbst verfasst wurde, vom Licht-Jesus in Gestalt des Weltenrichters die Worte aus der apokalyptischen Vision des Matthäus gesprochen werden. Rose bezieht sich ebenfalls hierauf. Dort wird ausgesprochen, dass er Hunger, Durst und Gefangenschaft erlitten habe. Der Passus, auf den Rose im *Schâbuhragân* verweist, lautet:

»Peace with you ... for I was hungry and thirsty, and you gave me all kinds of food; (...) I was an exile and a wanderer, and you took me into your house.« Then the friends of the righteous will show deep reverence and say to him: ›Lord, you are immortal, and greed and lust have no power over you. You are not hungry and thirsty, and pain and torment comes not to you. When was it we did you this service?‹ And Chradêschahr answers them thus: ›What you have done ..., that you have done ... towards me. And I shall give you Paradise as a reward ...«<sup>83</sup>

Im Kontext des *Schâbuhragân* muss die Bedeutung des letzten Satzes in erster Linie im Verhältnis des Menschen gegenüber dem Jesus Patibilis gesucht werden, der mit dem Licht-Jesus konsubstanziell verbunden ist. In zweiter Linie kann an das Verhältnis des Menschen zu seinem Nächsten gedacht werden, gemäß dem Gebot Christi »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst«. Das ist im Grunde auch das Verhältnis zum Jesus Patibilis im Nächsten.

Ungeachtet der Tatsache, dass Chradêschahr von seinem Leiden zeugt, gelangt Rose<sup>84</sup> zu der Folgerung, dass hier ein doketischer Kradêshahr ins Spiel gebracht werde, weil dieser keinem (menschlichen) Leiden zugänglich sei. Rose erklärt nämlich, dass Mani darin deutlich mache, dass Chradêschahr doketisch gedeutet werden müsse, weil die Antwort der Freunde des »Gerechten« beinhalte, dass sie nicht

---

<sup>83</sup> Zitat aus dem letzten Teil des Fragments aus dem *Shâbuhragân*, M 475, in: Asmussen, *Manichaeen Literature*, S. 105.

<sup>84</sup> Rose, *Die manichäische Christologie*, S. 35.

wüssten, wann sie Kradêshar einen Dienst erwiesen haben könnten, da er unsterblich sei und Hunger und Durst ihm nichts anhaben können.

Zum Ersten spricht gegen die Folgerung, der Chradêschahr müsse doketisch ausgelegt werden, die Tatsache, dass die Immunität gegenüber dem Leiden Jesu Christi von der Auferstehung bis zur Parusie nach orthodox-christlicher Auffassung ebenfalls als Tatsache bezeichnet werden kann, ohne dass dadurch die Manifestation Jesu Christi als doketisch definiert werden darf. Der Zustand, in welchem sich der eschatologische Jesus am Ende der Zeiten offenbart, darf nicht mit dem Zustand des in die Inkarnation eingetretenen historischen Jesus am Beginn unserer Zeitrechnung verglichen werden. Augustinus spricht von einem wirklichen physischen Auferstehungsleib, doch dies gilt nicht für die Manichäer, die diesen eher als eine geistig-physische Qualität auffassten.<sup>85</sup> Der eschatologische Jesus ist den Manichäern zufolge ein nicht leidender Sohn Gottes, der sich nach dem Tode in einem anderen Seinszustand befindet als der historische Jesus. Der nicht-physische Status des eschatologischen Jesus schließt den physischen Status des historischen Jesus nicht aus, wie Rose unterstellt.

Wir kehren zu dem Text zurück, in welchem beschrieben wird, wie sich die Freunde fragen, wann sie Chradêschahr gekleidet und gespeist haben können, wenn er doch unsterblich ist. Man kann sich hier fragen, bis zu welchem Punkt in der Vergangenheit diese Wann-Frage Gültigkeit hat. Wenn Freunde der Gerechten, der electi, bereits während der historischen Manifestation des Lichtapostels Jesus zugegen waren, so könnte für diese wenigen die Interpretation Roses Gültigkeit haben, dass sie den Herrn lediglich in einem dem Leiden nicht zugänglichen Geistleib kennengelernt haben. Aber für alle anderen, die während des irdischen Lebens Jesu nicht in Judäa anwesend waren, ist dieses Unterscheidungskriterium unberechtigt, weil sie dann keine guten Taten hätten verrichten können und gleichwohl danach beurteilt würden. Weil ein Mensch, nach manichäischer Lehre, in der Lage ist, sich zu bekehren, ist es plausibel, zu unterstellen, dass nach den Kriterien des Weltenrichters das jetzige und eventuell das vorletzte Leben – die Manichäer glaubten schließlich an eine Wiederverkörperung – der Freunde entscheidend ist. Greift die Wann-Frage auf die unterschiedlichen Inkarnationen aller Freunde des Gerechten in der eschatologischen Zeit *nach* der

---

<sup>85</sup> Siehe Kap. IV.08.

Manifestation des historischen Jesus zurück, so ist es nur logisch, anzunehmen dass mit Chradêschahr der eschatologische Jesus in einer geistigen Auferstehungsgestalt gemeint ist. Die Freunde begreifen nicht, was der Herr mit dem physischen Maßstab des Kleidens und Speisens meint, weil sie ihn stets als ein göttliches Wesen gekannt und anerkannt hatten. Chradêschahr gibt dann eine Antwort, die in einem geistigen Sinne aufgefasst werden muss; die Liebe zum Jesus Patibilis und die Sorge für die »Gerechten« ist maßgeblich. Das Kriterium muss im Sinne der Antwort des Chradêschahr in einer geistigen, universelleren Weise aufgefasst werden. Und auch Chradêschahr muss in einer universelleren Weise als die historische Offenbarung verstanden werden: nämlich als der eschatologische Jesus, der unsterblich ist und seinem Wesen nach immun gegenüber dem Leiden und der nun aktuell den Freunden des Gerechten erschienen ist.

Zweitens spricht gegen die Argumentation Roses die Tatsache, dass sowohl in der Lebenspraxis des Manichäismus wie in der Orthodoxie die Möglichkeit anerkannt wird, als Mensch oder Gottmensch im Körper zu »wohnen« und zugleich durch Fasten »die Abhängigkeit vom Dämonismus« zu überwinden.<sup>86</sup>

Es gibt noch eine weitere Passage, mit der der Dokerismus scheinbar belegt werden kann. Rose zitiert einen Passus, in dem die Geburt des Christus aus Maria geleugnet wird. Will man sich eine Übersicht über die Betrachtungsweise der Menschwerdung Christi durch Mani verschaffen, ist es von großem Gewicht, zu erwähnen, dass die Manichäer ständig betont haben, dass der Logos nicht geboren sein könne, denn das Licht der Welt ist nicht ein geborenes, sondern ewig. Die Manichäer konnten sich nicht vorstellen, dass das Licht der Welt aus der existenziellen Notwendigkeit, für den gesamten Kosmos das Licht zu sein, neun Monate lang in einen Prozess der physischen Menschwerdung verwickelt sein könne. Die von Rose<sup>87</sup> angeführten Passagen aus den *Coptica Manichaica*, wo das »natus ex Maria« bestritten wird, lauten:

---

<sup>86</sup> Siehe für die Beschreibung der Fähigkeit des Lichtapostels (deren »dritter« Jesus ist), zu fasten und im Zustand der Enthaltbarkeit zu bleiben, um die Mächte der Begierde und der Sinnenlust (Concupiscentia) zu überwinden, eine Passage aus den *manichäischen Homilien*: »Alle Apostel litten ... Sie verbrachten ihre Lebenszeit, indem sie Gerechte und [Gottes?]männer waren, und die Welt vergalt ihnen böse: dabei haben sie ihre (der Welt) Güter nicht genossen und nicht in ihren Freuden geschwelgt. Sie verbrachten ihre Zeit in ihr, indem sie hungerten und [dürsteten]« (*Homilien*, S. 14).

<sup>87</sup> E. Rose, *Die manichäische Christologie*, S. 122.

»What have they to do with the son of God ... [I hear that thou didst say: »I am the Light of the World«. My Lord. Then] who gave light to the world these nine months?«<sup>88</sup>

Der Kirchenvater Augustinus lässt in *Contra Faustum*<sup>89</sup> den manichäischen Bischof aussprechen, dass das »Ex utero natum credere Deum« zu bekämpfen sei, und Hegemonius lässt in den *Acta Archelai*<sup>90</sup> Mani sagen, dass die Geburt Christi zu verwerfen sei. Dem können wir noch hinzufügen, dass die Manichäer gleichermaßen auf die Inkongruenz zwischen dem Stammbaum Jesu im Matthäusevangelium und dem Stammbaum Jesu im Lukasevangelium hinwiesen und sich dabei außerdem fragten, wie sich diese mit der unbefleckten Empfängnis zusammenreimen ließ.<sup>91</sup>

Rose hält m. E. zurecht fest, dass sich die Manichäer nicht, wie es manche Gnostiker taten, für die Lösung einer Scheingeburt entschieden haben.<sup>92</sup>

Unterstützt durch die Forschungen Roses sah ich, wie ein Aufsehen erregender Gegensatz in den Manichaica ans Licht kam. Für mich wurde dieses Dilemma zum Schlüssel für meine Schlussfolgerungen bezüglich der manichäischen Christologie. Dieses Dilemma kann folgendermaßen formuliert werden: Weil der Gottessohn nicht geboren worden sein kann, behaupteten die Manichäer einerseits, dass der Sohn Gottes nicht der Sohn der Maria sein könne. Dies wird in der bereits genannten Kleinen

---

<sup>88</sup> *Psalm-Book*, S. 121, Zeilen 11, 19–23; ferner auch: »I did not make my Lord be born in a womb defiled«, S. 175, Zeile 16.

<sup>89</sup> Augustinus, *Contra Faustum*, III, 1 in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* und [www.library.villanova.edu/sermons/cfaustum](http://www.library.villanova.edu/sermons/cfaustum) – *Works of St. Augustine*, Villanova University by C.P. Mayer, O.S.A.

<sup>90</sup> Hegemonius, *Acta Archelai*, Kap. 54, *Griechische christliche Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, 16, Hg. Charles Beeson, Hinrichs, Leipzig, 1906, S. 80.

<sup>91</sup> Augustinus, *Contra Faustum*, XXX, 2 und Rose, *Die manichäische Christologie*, S. 130. Die Manichäer empfanden es auch als befremdlich, dass Christus den zoroastrischen Magiern – die sie in diesem Fall als die Repräsentanten jenes historisch entwickelten Zoroastrismus betrachteten, der die Ankunft Christi als die des von ihnen erwarteten Erlösers leugnete und die vor allem aus diesem Grunde Mani wegen seines gnostisch-christlichen Glaubens gekreuzigt hatten – in einem physischen Körper erschienen sein sollte: »He that is far from the whole world, how should he have appeared to Magi? Did God not find one who believed in the coming of his son? My Lord. A star and Magi were they that were found believing (?)« (*A Psalm to Jesus* im *Psalm-Book*, S. 122). Interessant ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass sich die Manichäer gerade im Hinblick auf den Christus in Bezug auf den Zoroastrismus jener Zeit unterscheiden wollten.

<sup>92</sup> E. Rose, *Die manichäische Christologie*, S. 122.

Abschwörungsformel, den »Anathematismen« im *Commonitorium* des Augustinus, als manichäische Ketzerei beschrieben:

»8. Wer glaubt, dass der Sohn Gottes, unser Herr Jesus Christus, kein wahres Fleisch gehabt habe, weder von der Jungfrau Maria geboren sei ... der sei verflucht.«<sup>93</sup>

In den koptischen Manichaica wird behauptet, dass es der Sohn Gottes ist, der den Leidensweg bis zum Kreuz geht, wie es im sechsten *Psalm* des Herakleides beschrieben wird:

»Sie beredeten den Verräter, sie gaben ihm Silber für ihn. Er gab ihn in ihre Hände zur Anklage, weil sie dachten, dass er ein Mensch sei. Sie verurteilten ihn unter sich in ihrer aller Mitte. Sie übergaben ihn dem Richter, aber keine Sünde ward an ihm gefunden. Sie ließen seinen Tod und sein siegreiches Blut über sich kommen.<sup>94</sup> Sie schlugen ihn ans Kreuz zur sechsten Stunde des Tages. Sie gingen, um ihn zu töten, sie machten ihn zum König.«<sup>95</sup>

Paradoxerweise behaupteten jedoch andererseits die östlichen Manichäer, dass der Sohn der Maria derselbe sei wie der, der den Leidensweg bis zum Kreuz geht. In dem mittelliranischen Text *M 28* finden wir in polemisierender Weise eine (auf den ersten Blick) doketische Auffassung des Gottessohnes formuliert, wo das Leiden des Gottessohnes allerdings keine dramatisch-künstlerische Darstellung des Leidens des Jesus Patibilis ist (siehe Kapitel IV.B.1), sondern das physische Leiden des Sohnes der Maria beschrieben wird:

»The Christians are condemned because, in their delusion, they invoke Maryam's son (bar Maryam) as the Son of God (pus i Adônai). It was Maryam's son who suffered and died, not the son of the living God. Maryam's son could not be the Son of God, since a god does not feel himself betrayed and deserted; a god is not crucified by the Father. If Jesus of the Christians claims to have conquered death, it is

---

<sup>93</sup> Asmussen und Böhlig, *Die Gnosis – Dritter Band; der Manichäismus*, S. 295.

<sup>94</sup> Vergleiche Mt 27,25: »Und alles Volk antwortete und sagte: Sein Blut komme über uns und über unsere Kinder.«

<sup>95</sup> *Psalm-Book*, S. 97.

strange and inconsequent that in his misery, he called to the Father ›Why have you crucified me?‹ (k-ūt čim kird hēm ubdār). Such an exclamation excludes divinity!<sup>96</sup>

A. Bevan folgerte auf der Grundlage dieses Textes – und offenbar auf der Basis des *Fihrist*<sup>97</sup> –, die Manichäer müssten gemeint haben, dass derjenige, der am Kreuz gehangen habe, der falsche Judenmessias<sup>98</sup> gewesen sei, der als Werkzeug von der Finsternis gesandt worden sei, um sich als Erlöser auszugeben.<sup>99</sup>

Aufgrund der schwachen Prämissen, die dieser Schlussfolgerung zugrunde liegen, können wir dieser Interpretation nicht zustimmen. In unserer Besprechung des Euodius haben wir gesehen, dass die Tatsache, dass der Fürst der Finsternis gekreuzigt wurde, als Folge der Kreuzigung des wahren Jesus aufgefasst werden muss, der dadurch Satan schließlich besiegen werden wird.<sup>100</sup>

Diese Widersprüchlichkeit innerhalb der manichäischen Quellen darf nicht von vornherein auf verschiedene Strömungen im Manichäismus zurückgeführt werden, sondern muss zunächst aus der Urform des Manichäismus verstanden werden.<sup>101</sup>

---

<sup>96</sup> Asmussen, *Manichaean Literature*, S. 107 und Rose, *Die manichäische Christologie*, S. 125–126.

<sup>97</sup> Pedersen in *Early Manichaean Christology* (1987) behandelt die Beziehungen zwischen dem *M 28*, dem Zitat im *Fihrist* (dass Jesus der Sohn der armen Witwe ist, welcher der durch die Juden gekreuzigte Messias ist) und dem (ebenfalls im *Fihrist* verarbeitete) Zitat von Euodius, ohne dabei die Kritik von Waldschmidt und Lentz in Bezug auf die wörtliche Interpretation des Euodius aufzugreifen, in: Bryder, Peter (Hrsg.): *Manichaean Studies. Proceedings of the 1st International Conference on Manichaeism, Aug. 5-9, 1987, Department of History of Religions, Lund University, Schweden*. Lund, (Lund studies in African and Asian religions 1), 1988, S. 170.

<sup>98</sup> Oder Simon von Cyrene, wie Rose genannt hat (*Die manichäische Christologie*, S. 126).

<sup>99</sup> A. Bevan im Artikel »Manichaeism« in der *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Hrsg. v. James Hastings (Edinburgh: Clark, 1915), VIII, S. 398. Rose, *Die manichäische Christologie*, S. 125.

<sup>100</sup> Dies ist eigentlich ein orthodoxes Thema, das auch bei Ambrosius, Leo dem Großen und Luther zu finden ist (Rose, *Die manichäische Christologie*, S. 127).

<sup>101</sup> Diese Auffassung finden wir z. B. vertreten bei Siegfried Richter (»Herakleides-Psalmen«, in *Studia Manichaica, II Internationaler Kongress zum Manichäismus 6.–10. August 1989 – St. Augustin/Bonn*, Hrsg. von G. Wiessner und H. J. Klimkeit, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1992, S. 248–265), wo von unterschiedlichen christologischen Auffassungen innerhalb des Manichäismus als Anpassungen an das jeweilige religiöse Milieu die Rede ist. Ich neige hier allerdings zu einer anderen Sicht, denn ich bin der Auffassung, dass in der wissenschaftlichen Forschung, um die Terminologie von H. H. Schaeder (in »Urform und Fortbildungen des Manichäischen Systems«, in: G. Widengren, (Hrsg.), *Der Manichäismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, S. 37–55) aufzugreifen, zunächst die »Urform« und erst danach die »Fortbildungen« des Manichäismus beleuchtet werden müssen. Würde die Angleichung zu früh ins Zentrum gerückt, würde sich die Identität des Manichäismus, insofern sie aus Mani als dem Stifter dieser Strömung hervorgeht, in einer historischen Kausalität verflüchtigen, die alles determiniert außer der Ursprünglichkeit des Denkens des Stifters selbst. Erst wenn die »Urform« deutlich ist, gewinnen danach die »Fortbildungen«



Das Dilemma, welches hier sichtbar wird, ist der Widerspruch, dass der Sohn der Maria nicht der Sohn Gottes ist, sondern dass der Sohn Gottes den Leidensweg bis zum Kreuz ging und der Sohn der Maria, der gleichfalls nicht mit dem Sohn Gottes identifiziert wird, ebenfalls den Leidensweg bis zum Kreuz gegangen ist. Dies ruft die Frage auf, ob der bis jetzt beschriebene konsequente Dokerismus im Hinblick auf Geburt, Leiden und Tod Jesu Christi überhaupt noch anwendbar ist. Dies hat auch Rose in Bezug auf den Text *M 28* bemerkt:

»Übereinstimmend heißt es auch hier, dass in Jesu Gestalt jemand anders tatsächlich leidet, dass dieses Leiden also doch nicht bloße Täuschung ist, wie es der doketischen Anlage der manichäischen Christologie bei der Behandlung des historischen Jesus am ehesten entsprechen würde.«<sup>102</sup>

Doch Rose relativiert dieses wirkliche Leiden wieder, indem er die von uns bereits behandelte Aussage des Alexander von Lykopolis profiliert, dass »Jesus als göttlicher Noûs nicht realiter habe leiden können.«

Im vierten Kapitel haben wir einen Vorschlag präsentiert, wie sich dieses Dilemma zwischen dem Leiden des Sohnes der Maria und dem Leiden des Sohnes Gottes, der nicht der Sohn der Maria sein kann, auflösen lässt. Dieser Widerspruch, der mir den Schlüssel zur Findung einer anderen christologischen Interpretation in die Hand gab, durch die er aufgelöst werden kann, wird dort – in einer anderen Form als der hier erörterten – präsentiert werden.

Diese andere Interpretation wird eigentlich von Rose selbst in seiner Studie genannt, doch, als Charakterisierung der manichäischen Christologie, von ihm

---

Klarheit, nicht umgekehrt. So nennt der *Fihrist* (Ibn al-Nadîm, *Fihrist* in: *Mani, seine Lehre und seine Schriften* von G. Flügel, 1862, Nachdruck im Biblio Verlag in Osnabrück 1969, S. 242) zwei Strömungen innerhalb des Manichäismus, die unterschiedlich über die Frage gedacht haben, ob eine »Pars Dei« auf dem »Globus horribilis« übrig bliebe oder nicht. Die Schwierigkeit liegt dann natürlich darin, dass durch die »Fortbildungen« die »Urform« erst durch Induktion gefunden werden kann. Im Falle unserer Exegese besteht die Induktion in den beiden unterschiedlich orientierten Texten in der Übereinstimmung, dass in beiden Fällen ein Unterschied zwischen dem Sohn Gottes und dem Sohn der Maria gemacht wird, die nicht miteinander identifiziert werden dürfen. Wenn die Unterschiede nicht mehr unter einem gemeinsamem Nenner verstanden werden können, kommt es darauf an, die Unterschiede durch Kräfte der Umgebung zu erklären, die auf die »Urform« eingewirkt und sie verzeichnet oder verändert haben.

<sup>102</sup> E. Rose, *Die manichäische Christologie*, S. 126.

verworfen. Dennoch gründet unsere Interpretationsalternative der manichäischen Texte auf der von Rose angeführten Aussage des manichäischen Bischofs Faustus in *Contra Faustum* (XXIII, 2), wo dieser behauptet, dass die manichäische Sicht auf die Menschwerdung Christi durch die Jordantaufe als wertvoller betrachtet werde als die Menschwerdung durch die Geburt.<sup>103</sup> Rose sagt, dass die Manichäer sich noch eher als für eine inkarnationistische Christologie für eine Form von *adoptianischer Christologie* entschieden hätten, in welcher der Standpunkt eingenommen wird, dass der herabsteigende Christus (als Sohn Gottes) in seiner Menschwerdung einen Menschen (den Sohn der Maria) adoptiert. Wörtlich formuliert Rose dies folgendermaßen:

»Auf die weiteren Daten des Lebens Jesu, die Passion ausgenommen, legte die manichäische Kritik weniger Wert, sie wurde summarisch abgelehnt. Zu ihnen gehört vor allem die Frage der Taufe im Jordan, die Mani bei der Disputation mit Turbo als nutzlos beiseite wirft.<sup>104</sup> Deshalb hat es bloß theoretischen Wert, wenn Faustus sie der Geburt gegenüber als wertvoller beurteilt. Nur wenn sie zwischen einer inkarnationistischen und dieser quasi-adoptianischen Christologie zu wählen hätten, wäre für sie diese verblasste Art von ›Adoptianismus‹ das kleinere Übel. Sie hätten übrigens damit nur eine Vorstellung angenommen, die in gnostischen Kreisen weit genug verbreitet war, wo man bei der Taufe sich eine Art Inkarnation vollziehen sah, dadurch nämlich, dass sich die Herabkunft des Erlösers auf einen Menschenleib gerade bei ihr vollzog. Nach manichäischer Ansicht war ein solches Ereignis jedoch in jedem Fall eine Demütigung seiner göttlicher Art, weil dazu das Sündenbekenntnis gehörte und der Gottessohn sich doch nicht den Anschein eines Sünders gegeben haben könnte, er, der gekommen ist, die Menschen von der Sünde zu befreien. Auch die Beschneidung ist für antijüdische Manichäer als ein typisch jüdisches Bundeszeichen eo ipso schimpflich und verwerflich.«<sup>105</sup>

In der Tat ist es möglich, die biblischen Taufpassagen:

---

<sup>103</sup> Dieser Text wird im vierten Kapitel vollständig zitiert.

<sup>104</sup> RvV: Hegemonius, *Acta Archelai*, Kap. 59, Hg. Beeson, S. 86. Rose, S. 123.

<sup>105</sup> E. Rose, *Die manichäische Christologie*, S. 123. Diese Auffassung wird auch angeführt in H. G. (R.) Schipper – J. van Oort (Hrsg.), *St. Leo the Great. Sermones and Letters Against the Manichaeans. Selected Fragments* (Corpus Fontium Manichaeorum, Series Latina I), Turnhout, 1998, S. 103 und 104.

»Und als Jesus getauft war, stieg er sogleich aus dem Wasser herauf; und siehe, die Himmel wurden ihm geöffnet, und er sah den Geist Gottes wie eine Taube herabfahren und auf Ihn kommen. Und siehe, eine Stimme ›kommt‹ aus den Himmeln, welche spricht: Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen gefunden habe« (Matthäus 3,16–17);

und:

»... und der Heilige Geist in leiblicher Gestalt wie eine Taube auf ihn herabstieg ...« (Lukas 3, 22);

sowie:

»Auf welchen du sehen wirst den Geist herabfahren und auf ihm bleiben, dieser ist es, der mit Heiligem Geist tauft« (Johannes 1, 33),

auf zweierlei Weisen zu interpretieren. Zum einen auf orthodox-christliche Weise, derzufolge der geliebte Sohn, an welchem der Vater Wohlgefallen gefunden hat, der von Maria geborene Sohn ist; zum andern auf heterodox-christliche Weise, derzufolge der geliebte Sohn, an welchem der Vater Wohlgefallen gefunden hat, der ungeborene Sohn ist, der sich als Geist Gottes während der Taufe im Jordan bleibend mit dem Sohn der Maria verbindet. Das oben noch nicht genannte Markusevangelium gibt für letztere Erklärungsweise noch den stärksten Anlass, weil dieses Evangelium mit der Beschreibung des Lebens Jesu Christi unmittelbar bei der Jordantaufe beginnt. Das gilt auch für das Johannesevangelium, das nach der kosmologischen Betrachtung über das Wort den Lebenslauf Jesu Christi mit der Taufe durch Johannes beginnen lässt. Im *Brief an die Hebräer* (1, 5) wird unter Verwendung eines Terminus des Zeugens auf die Jordantaufe Bezug genommen:

»Denn zu welchem der Engel hat er jemals gesagt: ›Mein Sohn bist du, ich habe dich heute gezeugt‹«?

Wir gehen auf diesen adoptianischen Standpunkt noch näher ein (siehe Kapitel IV.06).

Die Art und Weise, wie Rose die adoptianische Aussage des Bischofs Faustus in Anführungszeichen setzt, zeugt vom selben Tenor wie die Weise, in der Baur den Doketismus aus einem vermeintlichen radikalen Dualismus erklärte. Doch nicht ein

rationalistischer Dualismus von Geist und Materie ist m. E. bestimmend für den Manichäismus, sondern der Unterschied zwischen dem erhabenen Licht-Jesus oder dem Licht der Welt, welches nicht geboren sein kann, und dem Lichtapostel, der durchaus durch Geburt auf Erden erscheinen kann.<sup>106</sup>

Auch können die Manichäer nicht als antijüdisch bezeichnet werden aufgrund der Tatsache, dass Bischof Faustus die Beschneidung Jesu Christi verwirft, weil sein Argument hier darin besteht, dass er den göttlichen Sohn Gottes nicht unmittelbar als identifizierbar mit dem menschlichen Sohn der Maria sehen kann, welcher aus einer Frau geboren ist.<sup>107</sup> Seit dem Fund des *Kölner Mani-Codex* ist der jüdisch-christliche Hintergrund Manis in aufsehenerregender Weise ans Licht getreten.<sup>108</sup>

Die nicht definitive, doch behutsame Beschreibung dieses Adoptianismus durch Faustus könnte möglicherweise durch den (von Rose angeführten) Gedanken verursacht sein, dass eine derartige Taufe durch Johannes den Täufer nicht in Zusammenhang mit einem Sündenbekenntnis des Erlösers gebracht werden darf, der doch gerade gekommen ist, um die Menschen von der Sünde zu befreien; eine Erniedrigung, die Faustus mit Unverständnis kommentiert.<sup>109</sup> Rose sieht hier einen gewissen Widerspruch. Es ist gleichwohl sehr gut möglich, dass Faustus hier behutsam eine andere Erniedrigung ausschließen musste, wie sie in die Sichtweise seines Opponenten einverwoben war, welcher nämlich den Sohn Gottes und den Sohn der Maria bereits vor der Jordantaufe miteinander in Verbindung gebracht

---

<sup>106</sup> *Kephalaia*, Cap. VII über die »fünf Väter«. Der hierarchische Unterschied wird dadurch charakterisiert, dass der Licht-Noûs, aus dem die Lichtapostel entstanden, wiederum aus dem erhabenen Licht-Jesus hervorgegangen ist.

<sup>107</sup> Augustinus, *Contra Faustum*, XXXII, 7, in: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, S. 334: (Faustus:) »Take as examples, the shameful birth of Jesus from a woman, His being circumcised like the Jews, His offering sacrifice like the Gentiles ...« Vgl. *Das Thomas-Evangelium*: »Einige Jünger fragten Jesus: »Nützt die Beschneidung oder nicht?« / Jesus antwortete: »Wenn sie etwas nützte, dann würde man schon beschnitten vom Vater aus der Mutter gezeugt. / Aber die wahre Beschneidung im Geist ist besser als alles andere.« (Das *Thomas-Evangelium*, Logion 53, in: *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften*. Übersetzt und kommentiert von Klaus Berger und Christiane Nord, Frankfurt am Main und Leipzig, 2005, S. 658).

<sup>108</sup> Siehe beispielsweise J. Maier (Köln) in »Zum Problem der jüdischen Gemeinden Mesopotamiens im 2. und 3. Jh. n. Chr. im Blick auf den CMC« in *Codex Manichaicus Coloniensis, Atti del Simposio Internazionale 3–7 settembre 1984*. Marra Editore, Cosenza 1986, S. 37–67.

<sup>109</sup> Augustinus, *Contra Faustum*, XXXII, 7, in: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, S. 334: (Faustus:) »His being baptized in a humiliating manner.«

hatte.<sup>110</sup> In der adoptianischen Sichtweise wird nicht der Sohn Gottes, sondern der Sohn der Maria getauft, wodurch der Sohn Gottes den Sohn der Maria überstrahlen und sich in ihn einsenken kann.

Rose meint jedoch, dass der Aussage des Faustus lediglich ein theoretischer Wert beigemessen werden kann, weil in den *Acta Archelai* des Hegemonius eine Auffassung stünde, die im Streit mit dem Adoptianismus sei. In diesen *Acta Archelai* finden wir zwei Streitgespräche des katholischen Bischofs Archelaus mit Mani, ergänzt durch eine Zusammenfassung der Lehre Manis, die durch den abtrünnigen Manichäer Turbo formuliert wurden. Mani soll dort, so Rose, in der Debatte mit Archelaus die Frage nach der Jordantaufe als nutzlos beiseite geschoben haben. Im vierten Kapitel (Anmerkung 55 und 57 in Kap. IV.06) wird diese Interpretation Roses bei Hegemonius widerlegt, und zwar im Zusammenhang mit einer systematischen Darstellung des Adoptianismus.

Unsere zweite Arbeitshypothese (siehe Kap. II.01) besteht aus der Behauptung, dass der Adoptianismus bzw. die Tatsache, dass Jesus, der Sonnenglanz, der Sohn Gottes, während der Taufe im Jordan in Jesus, den Sohn der Maria, herabsteigt, für die manichäische Christologie entscheidend sei.

Wenn sich unsere erste Arbeitshypothese – dass im Manichäismus keine Rede von einem Dokerismus sein könne – als wahr erweist, so wird diese zweite Arbeitshypothese jene Form der Inkarnation darstellen, durch welche der manichäischen Vorstellung Recht widerfährt, dass der Erlöser nicht als der Sohn der Maria geboren worden sein kann. Der Adoptianismus wird von uns als neue Interpretations-Alternative für die Exegese der manichäischen Texte angewandt werden zum Zwecke weiterer Untersuchungen zum Status der Menschwerdung Jesu Christi in manichäischer Auffassung (Kapitel IV).

---

<sup>110</sup> Aus diesem Grund wird in der eigenen Sichtweise des Faustus gleichfalls die Tatsache zurückgewiesen, dass der Sohn Gottes, den er stark vom Sohn der Maria unterscheidet, nach der Jordantaufe (wodurch der Sohn Gottes in eine Verbindung mit dem Sohn der Maria eingetreten sei) durch die Versuchungen Satans in der Wüste erniedrigt werde: »His being led about by the devil in the wilderness, and His being tempted by him in the most distressing way.« (*Contra Faustum*, XXXII, 7, in: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, S. 334, und Rose, der hier den Satz »Die Versuchung in der Wüste gilt ihnen als eine unwürdige Erniedrigung« schreibt (*Die manichäische Christologie*, S. 123).

## II.09 Die manichäische Christologie nach Nils Arne Pedersen

Vom Manichäismus wurde immer behauptet, er sei eine gnostische Religion gewesen. Darin liegt eine gewisse Wahrheit, wenn der Akzent auf die Möglichkeit des Menschen gelegt wird, sich dank der Gnosis der göttlichen Welt zu nähern. Doch insofern sich das Adjektiv »gnostisch« auf den Gnostizismus bezieht, der bereits einen vorchristlichen Ursprung kennt (jüdisch-apokalyptisch: G. Quispel; iranisch: G. Widengren und A. van Tongerloo; griechische Philosophie: A. P. Bos) und ein Weltbild andeutet, das vom Fall des göttlichen Funkens in eine ihm fremde Welt des Körperlichen spricht, mit der Notwendigkeit, sich von dieser Welt zu lösen, darf der Manichäismus nicht als »gnostisch« bezeichnet werden. Wie ich im nächsten Kapitel nachweisen werde, kennt der Manichäismus einen solchen gnostischen Dualismus nicht, es charakterisiert ihn vielmehr eine starke Liebe zur Welt. Wer den Manichäismus in diesem Sinne als »gnostisch« bezeichnet, kann auch leicht die manichäische Christologie des Doketismus verdächtigen.

Rose<sup>111</sup> scheint der Grundstruktur Schaeders<sup>112</sup> zu folgen, wenn er in Bezug auf die manichäische Eschatologie behauptet, dass für Mani eigentlich die Gnostik bestimmend gewesen sei und er deren Gedankengut die christliche Eschatologie entnommen habe, die er daraufhin zur Kongruenz mit einer theosophischen Rationalität gebracht habe.<sup>113</sup> Diese Hypothese Roses im Hinblick auf das Primat der Gnostik bei Mani steht im Widerspruch zu seiner eigenen Auffassung, wonach er von einem Parallelismus zwischen den westlichen und östlichen Quellen bezüglich der bereits von

---

<sup>111</sup> E. Rose, *Die manichäische Christologie*, S. 144 und 152.

<sup>112</sup> H. H. Schaeder, »Urform und Fortbildungen des Manichäischen Systems«, eine Zusammenstellung von Vorträgen aus den Jahren 1924–25, in *Der Manichäismus*, herausgegeben von G. Widengren, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, S. 37–55.

<sup>113</sup> Rose rekonstruiert (S. 151) diese Harmonisierung, indem er die Ereignisse in der kollektiven Eschatologie (in der Terminologie Roses) aus den Prinzipien der individuellen Eschatologie (in der Terminologie Roses) heraus dem Verständnis erschließt. Dadurch findet er eine Übereinstimmung zwischen der Scheidung beim Weltgericht durch Jesus den Weltenrichter, und der Scheidung post mortem durch Jesus, den Richter. Im Manichäismus sind gewiss gnostische Elemente zu finden, doch dass Rose hier Manis Abhängigkeit vom traditionellen gnostischen Weltbild völlig in den Mittelpunkt rückt (S. 152), wodurch der Inhalt des Christentums als ihm fremd dargestellt werden muss, ist die Konsequenz aus Roses Unterstellung, dass die Lehre des historischen wie auch des eschatologischen Jesus von den Manichäern übernommen worden sei, um sich in einer im Grunde völlig äußerlichen Weise der katholischen Kirche anpassen zu können (S. 116).

Mani konzipierten Jesus-Auffassung spricht, die das Herzstück der Urform des Manichäismus bildet.<sup>114</sup>

Roses Einschätzung der manichäischen Eschatologie wurde – m. E. zu Recht – von Nils Arne Pedersen in seinem 1987 erschienenen Artikel »Early Manichaeen Christology«<sup>115</sup> bestritten. Pedersen beschreibt,<sup>116</sup> darin mit Rose<sup>117</sup> vergleichbar, die unterschiedlichen Christusbilder im Manichäismus, wonach Jesus Christus als der zentrale Retter gesehen werden kann (siehe auch Majella Franzmann<sup>118</sup>). Dieser zentrale Retter ist die Gesamtheit<sup>119</sup> folgender Christusaspekte: 1. der makrokosmische Erlöser (der Dritte Gesandte); 2. der mikrokosmische Erlöser (Jesus der Sonnenglanz, der göttliche Noûs); 3. Jesus Patibilis<sup>120</sup>; 4. der historische Jesus (als Lichtapostel); und 5. der eschatologische Jesus. Pedersen fügt hier noch Jesus, das Kind, als sechsten Aspekt hinzu.<sup>121</sup> (Im dritten Kapitel des Buches *Der Manichäismus*, 2007, werden diese

---

<sup>114</sup> E. Rose, *Die manichäische Christologie*, S. 180 und 181.

<sup>115</sup> N. A. Pedersen, »Early Manichaeen Christology«, in: *Manichaeen Studies*, The First International Conference on Manichaeism, 1988, S. 157–191, hier S. 178.

<sup>116</sup> Pedersen, S. 160.

<sup>117</sup> Rose spricht in *Die manichäische Christologie*, S. 178–179 von fünf *Christus-Modi*.

<sup>118</sup> M. Franzmann, »Jesus in the Manichaeen Writings« in *Studia Manichaica – IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus, Berlin, 14.–18. Juli 1997*, S. 220–246.

<sup>119</sup> Pedersen, S. 162.

<sup>120</sup> Pedersen unterscheidet zwischen dem aktiv erlösenden Jesus und dem passiv zu erlösenden Jesus Patibilis (bei letzterer Christus-Hypostase ist er der Ansicht, dass sie, obwohl möglicherweise bereits bei den Gnostikern vorkommend, von Mani authentisch gehandhabt wird [S. 174, 182 und 185]) Hierdurch rückt er die gnostische Definition der manichäischen Christologie durch Carsten Colpe (»Die gnostische Gestalt des erlösten Erlösers«, in *Der Islam: Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients*, Deutsche Morgenländische Gesellschaft, Straßburg, 1955, S. 116–7, S. 186–193) in den Blick. C. Colpe hegt die genannten Einwände jedoch gegen das Konzept des *salvator salvatus* (der erlöste Erlöser) und nicht gegen das des *salvator salvandus* (der zu erlösende Erlöser), die bereits Augustinus anführte (*Contra Faustum* II, 5) und das beinhaltet, dass auch die Menschen ihren Erlöser in der Befreiung der Seele erlösen können. Er erhebt diese Auffassung zum Kriterium, mit dem sich das Erlösungsdrama der Gnostik im engeren Sinn vom weiten Feld des spätantiken Synkretismus unterscheiden ließe. Eugen Rose in *Die manichäische Christologie* und Hans Jonas in *The gnostic religion* teilen letztere (nicht spezifisch gnostische) Auffassung im Hinblick auf das Verständnis des Manichäismus. Der Unterscheid zwischen den beiden Auffassungen kommt im Artikel von Pedersen nicht deutlich heraus.

<sup>121</sup> M. Franzmann in *Jesus in the Manichaeen Writings* (T & T Clark, London-New York, 2003, p. 9) nennt die Beiträge von W. Sundermann (»Christ in Manichaeism«, in: *Encyclopaedia Iranica*, vol. 5. Routledge & Kegan Paul, London, 1992, 537f.): dass der Urmensch oder das Lichtschiff des Mondes auch als einer der sechs Christusaspekte bezeichnet werden kann: Jesus der Mond (er nennt nicht den makrokosmischen Erlöser). Wir haben schon eine Identifizierung genannt zwischen Jesus dem Sonnenglanz und dem Urmenschen, mit dem Schiff des Mondes verbunden (4.1 in *Der Manichäismus*, 2007).

Christus-Gestalten in ihrer dramatischen Entwicklung beschrieben.) In Kapitel V folgt noch eine zusätzliche Erweiterung des Systems, die auf nicht weniger als 24 Aspekten basiert.

Rose konnte durch seine systematische Darstellung der Christus-Aspekte leichter zu dem Fazit gelangen, dass die Aspekte des historischen und des eschatologischen Jesus missionarischen Gesichtspunkten entlehnt und im Pantheon neben die anderen gestellt worden seien. Wir sehen hier, dass durch diese Disqualifizierung des historischen Jesus auch eine Disqualifizierung der Menschwerdung Jesu Christi möglich wird.

Pedersen führt jedoch zu Recht die manichäische Christologie in einen dynamischen Entwicklungsprozess, in welchem jeder Christus-Aspekt jeweils organisch aus dem vorangegangenen hervorgeht. In seiner Studie gelangt er zu dem Schluss, dass die manichäische Christologie die Idee einer »Historie der Erlösung« zum Ausdruck bringt. Die Erlösungsgeschichte hat dann mit der Offenbarung Jesu an Adam begonnen und sich danach in der Manifestation Jesu Christi in den Lichtaposteln fortgesetzt, von denen der historische Jesus ebenfalls ein Repräsentant sei, wonach diese Historie mit dem Urteil des eschatologischen Jesus abgeschlossen wird. Aufgrund der Tatsache der inhärenten Verbindung dieser Christusaspekte kritisiert Pedersen den oben angeführten Standpunkt Roses:

»Therefore, the historical and the eschatological Jesus have their wellfounded place in the Manichaeian Christology. So Rose is not right when he maintains that these two Jesus-figures must be understood as the apologetic concession of Mani to the Orthodox Church. [...] It is possible to show that the historical and the eschatological Jesus have accompanied Mani from his historical starting point.«<sup>122</sup>

Dennoch hält auch Pedersen trotz seiner Verteidigung der Authentizität des historischen Jesus an der doketischen Charakterisierung des manichäischen Christus fest. Er führt ebenfalls das Argument des manichäischen Dualismus<sup>123</sup> an, um

---

<sup>122</sup> Pedersen, S. 160.

<sup>123</sup> So sagt Pedersen beispielsweise, dass Mani eine Denkart vertrete, die das Physische auf derselben Ebene betrachte wie das Ethische, insofern der Körper als etwas Verderbliches betrachtet werde (S. 172). Pedersen führt dies jedoch im Zusammenhang seiner Besprechung des *CMC* an, wo der Körper gerade als Tempel der Geistseele begriffen wird (siehe die Besprechung der Position Heldermans in II.11). Siehe ferner hierzu die Folgerung Pedersens auf S. 186.



aufzuzeigen, dass Jesus keinen Körper aus Finsternis besitzen kann, da ja das Licht gerade aus der Vermischung erlöst werden muss.<sup>124</sup> Er behauptet, dass der Manichäismus durch die Betonung der ewigen Göttlichkeit Jesu charakterisiert wird und diese mithin dehistorisiert<sup>125</sup> und dass dadurch die Inkarnation und die Geburt negiert werden, wofür er die bereits von uns zitierte Aussage aus dem *Psalm-Book* heranzieht, die besagt, dass das Licht der Welt nicht neun Monate lang verdunkelt gewesen sein kann.<sup>126</sup>

Pedersen erklärt die Beschreibungen der Menschwerdung, Kreuzigung und Auferstehung in der Vita Jesu der *Kephalaia*<sup>127</sup> und im sechsten *Psalm* des Herakleides auf eine solche Weise, dass er die Annahme einer menschlichen Gestalt (Philipper 2,7) als das Annehmen eines »phantasmal body« betrachtet, der bei der Himmelfahrt oder der Auferstehung wieder verlassen wird. Durch die übersinnliche Natur dieses »Geistkörpers« kann dieser nicht vom Tod ereilt werden, wie dies auch im genannten Psalm betont wird.<sup>128</sup> Wir fühlen uns durch Pedersen in unserem Standpunkt bestätigt, dass es sich hier demnach nicht um eine reine Bildreflektion handeln kann, sondern mindestens um einen Geistleib.

Pedersen zieht Alexander Böhligs Studie *Mysterion und Wahrheit*<sup>129</sup> heran, um seine These über den »Geistkörper« Jesu im Manichäismus zu fundamentieren. Böhlig hat untersucht, ob von einer systematischen Anwendung von Bibelfragmenten, die Markion verwendet hat, durch Mani gesprochen werden kann. Das Fragment aus dem Philipperbrief (2,7), das im Manichäismus verwendet wurde, ließe eventuell eine solche markionitische Verwendung von Bibeltexten vermuten. In diesem Kontext ist es bedeutsam zu wissen, dass Markion dieses Fragment unter der Perspektive des Jesus mit einem »Geistkörper« interpretiert. Und so ist es nun auch möglich, den Dokerismus bei Mani einem starken Einfluss Markions auf diesen zuzuschreiben. Weiter ist es für unsere Untersuchung von Interesse, dass Pedersen diesen Einfluss relativiert. Er tut dies, indem er das manichäisch-christologische Thema zur Sprache bringt, demzufolge

---

<sup>124</sup> Pedersen, S. 169 und 186.

<sup>125</sup> Pedersen, S. 178.

<sup>126</sup> Ebd. S. 169–171.

<sup>127</sup> *Kephalaia* Kap. I, 12.24–26.

<sup>128</sup> Der sechste *Psalm des Herakleides* im *Psalm-Book* (194,1–3); ein Abschnitt über den Tod, der am Körper Jesu nichts findet, was ihm selbst verwandt ist, und der häufig als Beleg für den Dokerismus angeführt wird, wie Pedersen es hier tut, wird von uns bei der Behandlung der Position Siegfried Richters am Ende dieses Kapitel behandelt werden (II.16).

<sup>129</sup> A. Böhlig, *Mysterion und Wahrheit*, Leiden, 1968, S. 208 und 210. Pedersen S. 183.

ein falscher Messias gekreuzigt worden sein soll; was mit Sicherheit nicht markionitisch sein kann, denn der Messias ist bei Markion ein *künftiger* Prophet.<sup>130</sup>

Dabei ist es auch wichtig zu erwähnen, dass ein bedeutsamer Unterschied zwischen Mani und Markion bezüglich der Tatsache besteht, dass Adam und Eva als Körpergestalt das Bild des makrokosmischen Christus an sich tragen und nicht das des Demiurgen (oder Jahwes, in der Identifikation Markions). Pedersen behauptet m. E. mit Recht, dass der Einfluss Markions auf Mani nicht überbetont werden dürfe und dass diese Doktrinen, die scheinbar einen solchen Einfluss durchscheinen lassen, auch aus anderen Quellen stammen können.<sup>131</sup>

Pedersen behandelt die Beziehung zwischen dem *M 28*, dem Zitat im *Fihrist*<sup>132</sup> (dass Jesus der von den Juden gekreuzigte Messias sei) und dem im *Fihrist* verarbeiteten Zitat des Euodius (dass der Fürst der Finsternis gekreuzigt sei), ohne dabei die Kritik von Waldschmidt und Lenz bezüglich der wörtlichen Interpretation des Euodius einzubeziehen.<sup>133</sup> Dadurch kann Pedersen zu der zweifelhaften Schlussfolgerung gelangen, dass ein anderer als Jesus am Kreuz gestorben sei; nämlich der falsche Messias, der Sohn der Maria. Und dass Jesus, der Sohn Gottes, lachend daneben gestanden habe.<sup>134</sup> Das ist eine doketische Interpretation des Todes Jesu, die in diesem Fall auch die doketische Interpretation von Geburt und Leben Jesu nach sich zieht.

Denn eine doketische Interpretation dieses Todes kann auch mit einer adoptianischen Inkarnationslehre verbunden sein, die eine nicht-doketische Interpretation des Lebens Jesu erfordert. Dies ist wichtig mit Blick auf unsere Arbeitshypothese über die Leugnung des Duketismus und der damit verbundenen Affirmation des Adoptianismus in der manichäischen Christologie. Denn Duketismus kann nach Kurt Rudolph auch jene Christologie sein, derzufolge Christus sich als die

---

<sup>130</sup> Pedersen, S. 183.

<sup>131</sup> Pedersen, S. 184.

<sup>132</sup> Laut dem *Fihrist* trägt ein Kapitel von Manis *Buch der Mysterien* die Überschrift: »»Von dem Sohne der [armen] Witwe«, das ist bei Mani der gekreuzigte Messias, den die Juden gekreuzigt haben« (Asmussen/Böhlig, S. 225).

<sup>133</sup> Pedersen, S. 170. Diese Beziehung hat A. Bevan ebenfalls benannt (A. Bevan im Artikel »Manichaeism« in der *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings (Edinburgh: Clark, 1915), VIII, S. 398. Rose, *Die manichäische Christologie*, S. 125.

<sup>134</sup> Pedersen, ebd., S. 170. Pedersen nennt Parallelen dazu in der *Griechischen Abschwörungsformel*, die bei Irenäus und Basilides genannt wird, der *Zweiten Abhandlung des großen Seth*, *Der Offenbarung des Petrus* und den apokryphen *Johannes-Akten* (S. 184/185).

Taube während der Jordantaufe auf den Sohn der Maria herabsenkt, doch vor der Kreuzigung dessen Körper wieder verlässt, wodurch er dem Leiden unzugänglich bleibt. So führt Rudolph Irenäus an, der einen der ersten Docketisten, Cerinthus aus Kleinasien, beschrieben hat, von welchem die Immunität gegenüber dem Leiden bzw. das »apathisch-Sein« gegenüber dem Leiden Jesu Christi hervorgehoben wird.<sup>135</sup> Wir werden allerdings nachweisen, dass diese Klausel nicht für den Adoptionismus im Manichäismus gilt, weil wir deutlich machen können, dass der Sohn Gottes den Sohn der Maria vor dem Sterben *nicht* verlässt, sondern die Auferstehung vollzieht. Wir mussten die Auffassung, die Pedersen anführt – ein lachender, daneben stehender Jesus – in vergleichbarer, wenn auch anderer Form bei der Behandlung des Euodius als inakzeptabel zurückweisen (siehe II.03). Wir können auch noch eine andere Interpretation<sup>136</sup> anhand des (auch von Pedersen angeführten, jedoch anders interpretierten) im *Fihrist* beschriebenen Gedankens liefern, dass Jesus der gekreuzigte Messias sei.<sup>137</sup>

Pedersen will die Nichtübereinstimmung des historischen Jesus<sup>138</sup> mit den anderen Lichtaposteln aufgrund seiner doketischen Grundannahme betonen: Der historische Jesus ist der göttliche Noûs, der nicht leiden kann,<sup>139</sup> sein Leiden ist eine Illusion.<sup>140</sup> Dazu führt er zwei Zitate aus der *Kephalaia* an, in denen der historische Jesus und Jesus, der Sonnenglanz (als der kosmische Jesus), scheinbar miteinander identifiziert werden:

»... weswegen ist (dann) Jesus, der Sohn des lebendigen Gottes, in die Welt gekommen, hat sich in ihr offenbart, hat Trübsal und Verfolgung auf sich genommen,

---

<sup>135</sup> Kurt Rudolph, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Leipzig, 1977, S. 179.

<sup>136</sup> In Beziehung zum *M* 28.

<sup>137</sup> Dadurch hoffen wir (in Kapitel IV.A.06) in der Lage zu sein, das von Pedersen beschriebene (S. 170) Dilemma aufzulösen, dass der nicht-geborene Jesus nicht derselbe sein kann wie »der Sohn der Witwe, der gekreuzigte Messias« (so die im *Fihrist* genannte Überschrift des vierten Kapitels von Manis *Buch der Mysterien*).

<sup>138</sup> Pedersen sieht im Leiden des historischen Jesus ein *Symbol* für das Leiden des Jesus Patibilis (S. 171). Siehe Kapitel II.02 über Augustinus.

<sup>139</sup> Pedersen (S. 169) setzt dies in einen Vergleich zu dem Ausspruch des Alexander von Lykopolis, dass der göttliche Noûs nicht leiden könne. Der nicht leidenszugängliche Noûs wohnt jedoch in einem menschlichen Lichtapostel, der sehr wohl leiden kann. Das eine braucht das andere nicht auszuschließen. Auf diese Ambivalenz gehen wir im vierten Kapitel näher ein.

<sup>140</sup> Pedersen, S. 175. Das Kreuz auf Golgotha bezeichnet er auch als ein Symbol für den Jesus Patibilis in der Natur.

ist gehängt worden ans Kreuz und haben seine Feinde ihm den Schimpf und die Schande ihrer Schlechtigkeit bereitet«,

und: »Viertens belehrte er sie, dass er in das Gebiet des Todes [...], welches das Fleisch ist, gekommen sei, um sie zu retten und sie aus dem Unterweltstor drunten (empor) zu bringen, denn sie seien in sie (die Unterwelt) untergetaucht.«<sup>141</sup>

Doch es ist immer wieder und so auch hier von allergrößter Wichtigkeit, den Beweis nicht bereits in die These selbst aufzunehmen. Denn diese Zitate demonstrieren, nimmt man sie für sich, eben gerade die wirkliche Menschwerdung des Gottessohnes, der real gelitten hat. Sie sind just ein Indikator dafür, dass die Menschwerdung von Jesus, dem Sonnenglanz, (als dem kosmischen Christus) als die Adoption des historischen Jesus als menschlicher Lichtapostel aufgefasst werden kann. Dies könnte das befremdete Gefühl zerstreuen, das bei Pedersen<sup>142</sup> (wie er selbst schildert) in dem Moment aufkam, als er bemerken musste, dass Mani zufolge Jesus bis zu zwei Mal in der Historie der Menschheit erschienen sei: als Jesus, der Sonnenglanz, der Adam die Gnosis schenkte, und als der historische Apostel.<sup>143</sup> Wenn wir das Gefühl des Befremdens aufheben wollen, indem wir den historischen Jesus enthistorisieren, wird dies nur das Befremden gegenüber der manichäischen Christologie verstärken, das durch den künstlichen Versuch erzeugt wird, diese als Doketismus zu verstehen. Denn die Beantwortung der Rätselfrage der zwei Erscheinungen Jesu ist möglich. Bei der ersten handelte es sich um eine übersinnlich-noëtische Offenbarung,<sup>144</sup> und erst beim zweiten Mal um eine einzigartige, einmalige Menschwerdung in der Geschichte der Menschheit.

Pedersen zitiert eine der für unsere Untersuchungen wichtigsten Quellen: die *Große Griechische Abschwörungsformel*, aber er interpretiert sie anders, als ich es tun würde:

---

<sup>141</sup> *Kephalaia* 267. 18–268.18. Pedersen, S. 169.

<sup>142</sup> Pedersen, S.1 69. Er behauptet dadurch m. E. zu Unrecht, dass die Manichäer nicht in der Lage waren, konsequent zwischen den aktiven Hypostasen Jesu zu unterscheiden.

<sup>143</sup> Bei den Anhängern des Alchasaïos war dies übrigens nicht ungewöhnlich, denn sie sprachen vom »Wahren Propheten«, der immer wieder eine neue Verkörperung wählte, von Adam bis zu Jesus (Ep. *Pan.* 53.1.8., *Hip. Ref.* IX 14.1; X 29.2 und in Beziehung zu den *Pseudo-Clementinen*). Pedersen nennt dies ebenfalls (S. 180).

<sup>144</sup> Pedersen nennt auch zu Recht als Unterschied zu der Prophetenlehre der Elchasaiten, die Tatsache, dass Jesus, der Sonnenglanz, *dem* Adam und nicht *in* Adam erschien (S. 180).

»He who was born by Mary belonged to the evil principle. He was baptized or dived, but another person was begotten and came up from the water, who belonged to the good principle and now made his appearance in the vesture of man.«

Er identifiziert diesen Sohn der Maria mit demjenigen, der am Kreuz litt, während Jesus daneben stand und lachte,<sup>145</sup> ohne sonst irgendeine Beziehung zwischen dem Sohn der Maria und dem Sohn Gottes gelten zu lassen als die der Gleichgültigkeit und der Entfremdung.<sup>146</sup> Aber diese Quelle lässt in Bezug auf Deutlichkeit keine Wünsche offen; sie ist einer der stärksten Beweise dafür, dass es sich in der manichäischen Christologie um eine adoptianistische Sichtweise handelt, derzufolge während der Jordantaufe der historische Jesus oder der Sohn der Maria durch den Sohn Gottes adoptiert wurde, welcher dadurch tatsächlich Mensch wurde. (Eine vergleichbare Lehre ist auch in der *Adam-Apokalypse* zu finden.<sup>147</sup>)

Die adoptianische Sicht kann die Ambivalenz zwischen dem Sohn der Maria und dem Sohn Gottes in den Texten sehr gut erklären, sie kann sowohl den Unterschied (*vor* der Jordantaufe) wie die Einheit (*nach* der Jordantaufe) erklären. Dass in der *Großen Griechischen Abschwörungsformel* vom Sohn der Maria gesagt wird, er gehöre zum »bösen Prinzip« – was in der Tat leicht als in Opposition zu Jesus, dem Sonnenglanz, stehend verstanden werden kann –, lässt sich auch sehr gut in dem Sinne auffassen, dass der Körper des Sohnes der Maria (mit) vom bösen Prinzip gebildet worden ist, trotz der Tatsache, dass die Seele des Lichtapostels aus dem Lichtreich darin Wohnung nahm. Die Erweiterung der These, dass der Körper des Sohnes der Maria als von böser Herkunft gedacht werden kann, zu der These, dass der Sohn der Maria in seiner Gesamtheit dem bösen Prinzip zuzurechnen sei, lässt sich durch den antimanichäischen Tenor dieser Abschwörungsformel erklären.

Pedersen beschließt seine Studie mit der Beschreibung gnostischer Einflüsse auf die manichäische Christologie auf Basis des Vergleichs mit der vermeintlichen

---

<sup>145</sup> A. Adam, *Texte zum Manichäismus*, S. 99, 1464 D, 66-76 (Übers. Pedersen, S. 170). Pedersen bezeichnet sowohl die Tatsache des lachenden Jesus als auch die Tatsache, dass der Tod überrascht ist, einen geistigen Körper Jesu anzutreffen, als Formen der Irreführung. (S. 171).

<sup>146</sup> Pedersen, S. 170.

<sup>147</sup> In der *Adam-Apokalypse* heißt es: »... he came from a drop from heaven. He was thrown into the sea. The abyss received him, gave birth to him, and brought him to heaven (James M. Robinson, *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden, 1977, S. 261. Pedersen, S. 185).

Dehistorisierung der Jesus-Gestalt durch Mani.<sup>148</sup> Die Gnostiker haben den himmlischen Status des präexistenten Jesus betont, wie er im Prolog des Johannesevangeliums, dem Brief an die Philipper (2,6–8) und dem Kolosserbrief (1,15–20) beschrieben wird. Durch eine Verstärkung dieser Tendenz wurde bei den Elchasaiten ein Unterschied gemacht zwischen dem nicht-historischen himmlischen Christus und dem historischen Jesus, der auch die manichäische Christologie kennzeichnet. Mani wuchs bei den Elchasaiten auf und muss von deren Christologie beeinflusst worden sein. Wir meinen, dass dies just nicht zu einer doketischen Tendenz bei Mani führt (wie sie Pedersen mit dieser Unterscheidung verbindet), sondern vielmehr eine nicht-doketische Christologie bei Mani glaubhaft macht, weil die Elchasaiten den historischen Jesus als einen wirklichen Menschen anbeteten.

Weil Pedersen das Hauptgewicht auf die gnostische Idee des Salvator Salvatus<sup>149</sup> in der Zweigliedrigkeit von Jesus als dem aktiven Erlöser und Jesus Patibilis als dem passiv zu erlösenden Jesus legt,<sup>150</sup> misst er der Zweigliedrigkeit von Jesus, dem Sohn Gottes, und Jesus, dem Sohn der Maria, weniger Gewicht bei. Den historischen Jesus bringt er zu stark in Beziehung mit Jesus Patibilis, für dessen Leiden er das Symbol ist. Pedersen schlussfolgert schließlich,<sup>151</sup> dass die manichäische Zweiheit in der Christologie das Resultat einer zweifachen Beeinflussung durch die gnostische Lehre vom nicht-historischen Christus und der durch die elchasaitisch-baptistische Lehre vom historischen Jesus sei.<sup>152</sup> Dies bestätigt unsere These, dass es sich in der manichäischen Christologie um eine Zweiheit aus dem himmlischen Jesus

---

<sup>148</sup> Pedersen (S. 184) beruft sich auf Hippolytus' *Refutatio* X, 29.2. Pedersen vergleicht die Tradition von Basilides, wo Jesus und der Noûs aufeinander bezogen werden, mit der Christologie Manis (S. 184/185). Aufgrund der Tatsache, dass Basilides lehrte, dass nicht Jesus, sondern Simon von Cyrene am Kreuz gelitten habe, kann Pedersen diesen Vergleich auf die *Große Griechische Abschwörungsformel* extrapolieren, wo von einem neben dem Kreuz stehenden lachenden Jesus im Manichäismus gesprochen wird. Wir haben diesen Gedanken, der sich auf Euodius gründet, allerdings zurückweisen müssen. Im Übrigen basiert diese Version des Basilides, die Pedersen beschreibt, auf Irenäus und nicht auf der *Refutatio* des Hippolytus, denn in letzterer wird ein anderer als Christus, der angeblich leidet, nicht erwähnt. (Siehe Kurt Rudolph, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Leipzig, 1977, S. 162–184, hier insbesondere S. 179).

<sup>149</sup> Siehe Rose, S. 136.

<sup>150</sup> Siehe die Einleitung Pedersens in *Manichaeism Studies*, The First International Conference on Manichaeism, 1988, S. 157.

<sup>151</sup> Pedersen, S. 168. Auch wird hier noch der markionitische Einfluss genannt.

<sup>152</sup> In der Lehre der Elchasaiten wird jedoch auch ein himmlischer Christus genannt.

als dem Sohn Gottes und dem historischen Jesus, dem Lichtapostel, die bei der Jordantaufer zu einer Einheit werden, handelt.

## **II.10 Die Analogie zwischen Mani und den Elchasaiten nach Reinold Merkelbach**

Pedersen hat aufgezeigt, dass der Einfluss der Elchasaiten von Bedeutung auf die Christologie Manis war. Wir teilen diese Auffassung. Dies erfordert weitere Forschungen zur Christologie der Elchasaiten. Merkelbach hat 1988 in seiner Studie »Die Täufer, bei denen Mani aufwuchs« viele Übereinstimmungen zwischen der Lehre der Elchasaiten und der Lehre Manis feststellen können. Die Elchasaiten unterschieden zwischen dem göttlichen Christus und dem menschlichen Jesus, was vergleichbar ist mit dem Unterschied, den die Manichäer zwischen Jesus dem Sonnenglanz oder Licht-Jesus, und Jesus, dem Lichtapostel, machten. Die Manichäer haben jedoch keinen Gebrauch von einer Terminologie des (göttlichen) Christus versus dem (menschlichen) Jesus gemacht: Jesus Christus ist bei ihnen der (Mensch gewordene) Sohn Gottes. Für uns ist wichtig, dass die Elchasaiten behauptet haben, Christus habe wirklich im menschlichen Körper des Jesus gewohnt. Der menschliche Körper Jesu ist nach Merkelbach unter einer tiefergehenden Perspektive (welche die Manichäer einseitig bevorzugten) in Bezug auf die göttliche Gestalt des Licht-Jesus eigentlich ein Scheinkörper:

»Wenn aber der Geist Gottes – der ›Jesus‹ genannt werden kann – in immer neuen Gestalten auf Erden erscheint, dann nimmt er nur Wohnung im Fleisch und ist nicht völlig mit dem Menschen identisch; für den tiefer Blickenden ist der Leib nur die Scheingestalt, welche der göttliche Noûs angezogen hat. Dies war der Lehre von dem Doketismus – dass Jesus nur in einem Scheinleib auf Erden gewohnt habe und nicht wirklich, sondern nur scheinbar gekreuzigt worden sei – mindestens sehr nahe. Die Ebionäer-Elkasäer haben nach Epiphanius gelehrt, Christus sei in Adam gekommen und habe dann die Leiber der Patriarchen angezogen; schließlich habe er den Leib Adams wieder angezogen (in der Person Jesu), sei so von den Menschen gesehen und gekreuzigt worden und dann auferstanden und zum Himmel emporgefahren. Dies

ist praktisch dasselbe wie das, was Mani später gelehrt hat; nur ist bei ihm der Dokerismus viel entschiedener.«<sup>153</sup>

Merkelbach spricht von Dokerismus bei Mani. Dagegen ist es signifikant, dass er hinsichtlich der Menschwerdung des Gottessohnes bei Mani eine starke Übereinstimmung mit den Elchasaiten konstatiert, die gar keinen ausgesprochenen Dokerismus gelehrt haben.

## II.11 Dokerismus bei Mani nach Jan Helderman

Ich habe beschrieben, wie sich dank des *Kölner Mani Codex (CMC)* eine historische Beziehung zwischen Elchasaitismus und Manichäismus herstellen lässt (1.2 in *Der Manichäismus*, 2007). Der CMC kann zu noch weiterführenden Folgerungen bezüglich einer Antwort auf die Frage nach dem Dokerismus im Manichäismus führen. Diese finden wir in einem Artikel von Jan Helderman, der den Titel »Zum Dokerismus und zur Inkarnation im Manichäismus« trägt.<sup>154</sup> Darin führt er aus:

»Es ist bekannt, dass Mani (und seine Kirche) einen schroffen Dokerismus in Bezug auf Jesus gelehrt hat, dabei wahrscheinlich auf Marcion basierend.«<sup>155</sup>

---

<sup>153</sup> R. Merkelbach, »Die Täufer, bei denen Mani aufwuchs« in *Manichaeen Studies*, 1988, S. 105–134, Zitat auf S. 120. Bezüglich des Unterschieds zwischen der Auffassung des (Juden-)Christentums der Elchasaiten und der der Manichäer muss angemerkt werden, dass bei Ersteren im Hinblick auf die Menschwerdung Christi kein Unterschied zwischen den einzelnen Patriarchen gemacht wird, wohingegen von den verschiedenen manichäischen Lichtaposteln die Rede ist. Es wird auch nicht ausgeführt, wie (im Gegensatz zum Manichäismus) der Abstieg des Sohnes Gottes als der zweiten Person der Trinität beschrieben werden kann. Und die Verkörperungen der verschiedenen Lichtwesen im Manichäismus sind im Denken der Elchasaiten zum allgemein erlösenden Licht des Christus abstrahiert.

<sup>154</sup> Jan Helderman, »Zum Dokerismus und zur Inkarnation im Manichäismus«, in *Manichaica Selecta – Studies presented to professor Julien Ries on the occasion of his seventieth birthday*, Manichaeen Studies I, Edited by Alois van Tongerloo and Søren Giversen, Lovanii, 1991, S. 101–124.

<sup>155</sup> Damit (S. 103) vollzieht Helderman einen Vergleich mit A. Böhlig, *Mysterion und Wahrheit. Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte*, Leiden 1968, S. 208. Siehe auch zur Frage des Dokerismus infolge von Beeinflussung durch Markion: I. Gardner, *The Kephalaia of the teacher – The edited Coptic Manichaean texts in translation with commentary*, E. J. Brill, Leiden/New York/Köln, 1995 S. 15.



Helderman führt Forschungen zu den apokryphen *Johannesakten* aus dem frühen dritten Jahrhundert durch, in welchen seiner Ansicht nach eine deutlich doketische Signatur nachweisbar sei. Zum einen soll dies darin zum Ausdruck kommen, dass der Körper Jesu sich zuerst weich und dann hart anfühlt. Zum zweiten darin, dass Jesus bei der Verklärung auf dem Berge »überhaupt nicht wie ein Mensch« aussieht, und drittens schließlich darin, dass man bei der Kreuzigung keine Gestalt Jesu wahrnimmt, sondern nur eine Stimme hört.<sup>156</sup> Darin spricht Jesus seine gott-menschliche Natur in Form von Antithesen aus:

»Du hörst dass ich gelitten habe – und doch habe ich nicht gelitten –, dass ich nicht gelitten habe – und doch habe ich gelitten –, dass ich gestochen worden sei – und doch bin ich nicht geschlagen worden –, dass Blut aus mir geflossen sei – und doch ist es nicht geflossen.«<sup>157</sup>

In dem (fast ein Jahrhundert später verfassten) manichäischen *Herakleides-Psalm* (IV) findet Helderman eine auffällige Parallele, wo Jesus sagt:

»Amen ich wurde gekreuzigt, wiederum Amen ich wurde nicht gekreuzigt.«<sup>158</sup>

Des Weiteren zitiert Helderman den Text aus der *Kephalaia*, dem wir bereits bei Rose begegneten:

»Er kam ohne Leib. Seine Apostel wiederum haben verkündet über ihn, dass er eine Knechtsgestalt angenommen habe, ein Aussehen wie von Menschen.«<sup>159</sup>

Weiter bringt er als Beweis für den Dokerismus bei Mani einen Passus aus dem sechsten *Psalme des Herakleides*, wo der Tod nach dem Sterben Jesu nichts anderes fand als:

---

<sup>156</sup> Helderman, S. 105 und 106.

<sup>157</sup> K. Schäferdiek in Hennecke-Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, II, S. 158 (c. 101–102).

<sup>158</sup> C. R. C. Allberry, *A Manichaean Psalm-Book*, Part II, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1938, S. 191.

<sup>159</sup> *Kephalaia* I, 1, hrsg. von C. Schmidt, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1940.

»Ein Aussehen wie eine Maske.«<sup>160</sup>

Danach rückt Helderman die wichtige Erkenntnis in den Blick, dass Jesus dem Manichäismus zufolge in zwei Gestalten Form angenommen habe:

»Wie weit Jesus im manichäischen Denken von dieser irdischen Welt entfernt ist, geht daraus hervor, dass er in zwei Gestalten aufgelöst worden ist.<sup>161</sup> Erst einmal gibt es den Offenbarer, den Lichtboten (dem gnostischen pleromatischen Christus ähnlich), der den Namen trägt ›Jesus der Glanz‹ bzw. ›Glanz-Jesus‹. [...] Andererseits gibt es den irdischen nur scheinbar leidenden Jesus. Seine Herabkunft in diese Welt und seine Inkorporierung in den Gläubigen ereignet sich mittels 14 Fahrzeugen, die allmählich die Kluft zwischen dem Lichtreich und der Erde überbrücken.«<sup>162</sup>

In der *Kephalaia* wird tatsächlich gesagt, dass derjenige, der mit den vierzehn Fahrzeugen zur Erde herabsteigt, »Jesus, der Sohn der Größe« sei, der, als Er (nach Judäa) kam, »im Fleisch erschienen« sei. Diese sind nicht mit den vierzehn Äonen vergleichbar, zu denen Sethel gebetet hatte, als Jesus zu Adam herabstieg, wie es ebenfalls in der *Kephalaia* beschrieben wird.<sup>163</sup>

---

<sup>160</sup> Allberry, Ebenda, S. 196.

<sup>161</sup> Siehe auch K. Rudolph in *Die Gnosis*, Göttingen, 1977, S. 362.

<sup>162</sup> *Kephalaia*, Schmidt, S. 36–37.

<sup>163</sup> Es besteht eine Übereinstimmung in der Anzahl zwischen diesen vierzehn Fahrzeugen, in denen Jesus herabstieg, und den vierzehn Äonen des Lichts, zu denen Sethel gebetet hatte, wie es in der *Kephalaia* (I, Kap. X, S. 42–43) beschrieben wird. Diese Übereinstimmung ruft die Frage hervor, ob mit der Beschreibung der vierzehn Fahrzeuge nicht bereits der Abstieg Jesu in Adam gemeint ist statt des Abstiegs nach Judäa zu Beginn unserer Zeitrechnung (30 A.D.). Gleichwohl muss diese Frage im Hinblick auf den Moment der Erdenankunft in Judäa (und weniger hinsichtlich des Moments des Aufbruchs aus den himmlischen Gebieten *vor* diesem Moment) negativ beantwortet werden, weil:

1) der Text deutlich von einem Abstieg ins Fleisch spricht, wodurch Jesus die Heilige Kirche gestiftet wird, in welche die Brüder und Schwestern die Katechumenen und Katechumeninnen aufgenommen werden können, die in der Zeit Adams noch nicht existierten, weil damals die Fortpflanzung durch die Verführung des Versuchers noch nicht eingesetzt hatte;

2) bei den vierzehn Äonen des Lichts nicht die Säule der Herrlichkeit genannt wird, sondern eine andere Aufzählung wiedergegeben wird, und zwar: die fünf Lichtelemente, darin aufgenommen »Ruf« und »Antwort« und der Urmensch auf der einen Seite, und die fünf Söhne des Lebendigen Geistes und den Lebendigen Geist selbst auf der anderen, die zusammen die vierzehn bestimmen, mit dem Dritten Gesandten wie ein großer König in ihrer Mitte.

Das bedeutet, dass sich die Brücke zwischen dem Himmlischen und dem Irdischen, dem himmlischen und dem anderen Jesus noch viel besser schlagen lässt, als Helderman dachte. Denn auch hier gibt es eine Leugnung des Dokerismus. Das Erscheinen im Fleische muss dann als die Inkarnation im Menschen Jesus, dem Lichtapostel, betrachtet werden, wie es z. B. in den *Homilien*<sup>164</sup> beschrieben wird. Dass Jesus scheinbar leidet, wie Helderman meint, wird von uns angezweifelt.

Helderman führt noch die Abschwörungsformeln an. Darin wird die Lehre genannt, dass Jesus scheinbar am Kreuz gelitten habe.<sup>165</sup> Den zu weit durchgezogenen Gedanken, das Leiden Jesu als Sinnesbild für die leidende Weltenseele habe zur Leugnung des wirklichen Leidens Jesu geführt, werden wir im Abschnitt über Augustinus (Kapitel IV.B.1) besprechen.

Helderman kritisiert die eingeschränkte Behandlung des manichäischen Dokerismus durch Rose, der sich dabei faktisch lediglich auf *Contra Faustum* von Augustinus gestützt und die valentinianisch-gnostisch gefärbten *Johannesakten* als Bindeglied zwischen der älteren Gnosis und dem Manichäismus nicht erwähnt habe.<sup>166</sup> Es ist tatsächlich das Verdienst Heldermans, die Aufmerksamkeit hierauf gelenkt zu haben.

Er durchdenkt nun des Weiteren den Begriff der »Ruhe«, der sowohl in der Welt der Gnostik als auch von Mani verwendet worden ist.<sup>167</sup> Nach Helderman bedeutet er bei Mani in erster Linie die Ruhe der Seele und nicht die des Körpers, was m. E. nicht uneingeschränkt korrekt ist.<sup>168</sup> Helderman liefert sodann eine ganz eigene

---

<sup>164</sup> *Manichäische Homilien*, herausgegeben von H. J. Polotsky, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1943, S. 11

<sup>165</sup> Helderman, S. 108. Siehe A. Böhlig, *Mysterion und Wahrheit. Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte*, Leiden, 1968, S. 297–298 und S. N. C. Lieu, *An Early Byzantine Formula for the Renunciation of Manichaeism. The Capita VII contra Manichaeos of Zacharias of Mytilene*, *Jahrbücher für Antike und Christentum* 26, (1983), S. 152–218 (insbesondere S. 206).

<sup>166</sup> Helderman, S. 108.

<sup>167</sup> Helderman, S. 108ff.

<sup>168</sup> Helderman sucht eine Bedeutung für »die Ruhe des Kleides«, was bislang mit der elchasaitischen Lehre von den Propheten in Zusammenhang gebracht worden ist. Dadurch bringt er den manichäischen Begriff »Ruhe« nicht mit dem Körper in Verbindung, sondern mit der Seele. Doch in der manichäischen Anthropologie ist die Polarität Seele–Körper zu einfach, weil der Mensch nicht nur in der Seele, sondern auch im Körper fünf helle und fünf dunkle Elemente kennt. So wird beispielsweise in der *Londoner Chinesischen Hymnenrolle* sichtbar, dass es sich in erster Linie um die Ruhe des Körpers handelt: »Gott Jesus! Zu beständiger Ruhe und Freude lass meinen Fleischeskörper gelangen und lass mein göttliches Ich ohne umhüllenden Schmutz sein ... Mächtig unter Klagetönen und aufrichtig rufe (ich) an: den Mitleidsvater, den König des Gesetzes, das »lebendige Ich«, den Herrn, der mein [Licht-]Ich zu retten und von Unglück zu befreien und die reinen Glieder zu bes-

Interpretation<sup>169</sup> der merkwürdigen Worte im *Kölner Mani-Codex*, dass die Ahnen der Täufer, bei denen Mani aufwuchs, von »Der Ruhe des Kleides« gesprochen hätten.<sup>170</sup> Er interpretiert diese nicht, wie es Henrichs und Koenen immer taten, als den »sich immer inkarnierenden Propheten«. Dieser soll der elchasaitischen *Apokalypse* zufolge seine letzte Inkarnation erleben. Helderman interpretiert dies als die (nicht elchasaitische<sup>171</sup>) »Ruhe des Grabes«.<sup>172</sup> Dies ist in Anbetracht des Kontexts im *CMC* nicht richtig. Denn dieser Terminus im *CMC* betont gerade die Inkarnation Jesu als die letzte Inkarnation des Propheten.

Der Titel von Heldermans Artikel verweist auf den Gedanken, dass Mani im Gegensatz zu Jesus nicht doketisch aufgefasst werden darf. Denn im *CMC* steht, dass der Körper Manis nicht nur als Gefängnis der Seele beurteilt werden müsse, sondern in zunehmendem Maße als »Tempel des Geistes« und »Reitpferd des Königs«.<sup>173</sup> Helderemann führt aus:

»Sofern hier eine Sonderstellung von Manis Leib erkannt werden kann, ergibt sie sich aus der Menschwerdung des Erlösers. Während die Manichäer dem gleichen Problem bei Jesus durch doketische Lehren entgehen konnten, ... verbot sich dieser Ausweg im Fall Manis. Hingegen war der Boden für eine Aufwertung von Manis Leib vorbereitet. Sie weisen dazu hin auf das Theologoumenon des Neuen Menschen. Man könnte sagen, Manis Leib sei durch die »Einwohnung« seines Syzygos transparent geworden, sodass die himmlische Herrlichkeit in seiner irdischen leiblichen Existenz hindurchschimmert. Deswegen wird es keinen wundernehmen, dass gelegentlich vom »heiligen Leib« gesprochen werden konnte.«<sup>174</sup>

---

tändiger Freude zu bringen vermag« (Waldschmidt und Lentz in *Die Stellung Jesu*, S. 110, Kursivierung von RvV).

<sup>169</sup> Helderman, S. 116ff.

<sup>170</sup> *CMC*, S. 107.

<sup>171</sup> Helderman folgt hier der These von G. P. Luttikhuisen, dass die Täufer, bei denen Mani aufwuchs, nicht die Elchasaiten gewesen seien. Siehe dazu die Widerlegung dieser These bei R. Merkelbach, »Die Täufer, bei denen Mani aufwuchs« in: *Manichaeen Studies*, 1988, S. 111.

<sup>172</sup> Helderman, S. 119.

<sup>173</sup> Henrichs und Koenen, *CMC* in der *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 19, S. 17.

<sup>174</sup> Helderman, S. 115. Siehe: *A Manichaeen Psalm-Book*, Allberry, 21 und 43. Und ganz explizit wird über den heiligen Körper Manis gesprochen im *Bema-psalm*: 16,15.

Und ferner: »Ein doketischer Leib wäre natürlich das Schönste gewesen, aber Mani wusste vom Werden seines, von Pattikios erzeugten, Leibes nur zu gut Bescheid!«<sup>175</sup>

Allerdings lässt sich dieser Gedanke, dass Manis außergewöhnliche Körpervfassung in der Perspektive des außergewöhnlichen scheinbaren Mensch-Seins Jesu gesehen werden muss, auch umkehren: So wie sogar Mani, als Siegel der Propheten oder Lichtapostel, mit einem Körper bekleidet gewesen ist – einem Körper, der ein Tempel des Geistes<sup>176</sup> ist –, ohne dass ihm dieser geschadet hätte oder er durch die Begierde dieses Körpers beeinträchtigt worden wäre, so braucht dieser auch Jesus nicht zu behindern. Hieraus braucht kein konsequenter Dualismus von Materie und Geist zu folgen, sondern diese Beschreibung ermöglicht es, von Jesus zu sagen, dass Er mit einem ähnlich gearteten Körper wie dem des Mani bekleidet gewesen sein kann.

## **II.12 Die Leidens- und Auferstehungsgeschichte nach Peter Nagel**

So wie wir in der Diskussion des Artikels von Helderma zu einem Vergleich zwischen der Inkarnation Manis und Jesu gelangten, so ist dies auch die Thematik eines Vortrags von Peter Nagel aus dem Jahr 1997. In beiden Fällen zeigt sich, dass es möglich ist, ihre Beweisführung umzukehren und zum entgegengesetzten Schluss einer wirklichen Inkarnation Jesu in der Sicht des Manichäismus zu gelangen. Nagel kann mit seiner Arbeit über »Eine manichäische Leidens- und Auferstehungsgeschichte«<sup>177</sup> unsere Arbeitshypothesen untermauern, weil er das Martyrium Manis mit dem Martyrium Jesu vergleicht. Er sagt, dass Manis Anspruch, »Apostel Christ« zu sein, sich auf die »bewusste Annahme des Leidens und das »Martyrium Jesu« durch die Manichäer« stützt. Was Jesus an Mani übergeben hat, »ist nicht einmal so sehr seine Predigt, als

---

<sup>175</sup> Helderma, S. 123.

<sup>176</sup> Henrichs und Koenen, CMC in der *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 19, S. 17–18 (10).

<sup>177</sup> P. Nagel (Bonn), »Eine manichäische Leidens- und Auferstehungsgeschichte«, unveröffentlichter Vortrag (in Besitz von Schriftsteller) auf dem IV. Internationalen Manichäismuskongress in Berlin, 14.–18. Juli 1997 (21 Seiten), nicht enthalten in den *Studia Manichaica – IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus, Berlin, 14.–18. Juli 1997*, Berlin, 2000. Ebenso nicht in die *Bibliographia Manichaica – a comprehensive bibliography of manichaeism through 1996* von Gunner B. Mikkelsen, Turnhout, 1997, aufgenommen.

vielmehr das Martyrium, das er um der Botschaft willen erleidet.« »Die Passion Jesu gewinnt typologische und exemplarische Bedeutung für die Passion des Mani.« So wird zum Beispiel die Leidensgeschichte Manis bis zum Tod in den *Homilien*<sup>178</sup> als »Kreuzigung« bezeichnet. Sodann spricht Nagel von der Menschwerdung und dem Kreuzestod Jesu, die für das Verständnis des Todes Manis bestimmend gewesen seien:

»Die faszinierende Wirkung, die der Tod Jesu auf die Deutung des Todes Manis ausgeübt hat, ist untrennbar verbunden mit dem Jesusbild der Manichäer, das die Menschwerdung und Erniedrigung Jesu an die Spitze der manichäischen Vita Jesu stellt.«<sup>179</sup>

In dem *Psalm von der Geduld*, der vom Leiden Jesu handelt, das exemplarisch ist für das Leiden aller »Gerechtfertigten«, zeigt sich der »typologische Zusammenhang« zwischen dem Tod Jesu und dem Tod Manis deutlich:

»... Jesus, our Lord. They put a crown of thorns on him, they ... They smote him in his face, they spat upon him. They hung him to a cross, they nailed to him four ... Wine, vinegar, and myrrh they gave him and he took them. All these things which he suffered he endured for our sake.«

Und weiter: »All the godly [that] there have been, male, female – all have suffered, down to the Glorious One, the apostle Mani. Our Lord Mani himself also was made to drink the cup. He received the likeness of them all, he fulfilled all their signs.«<sup>180</sup>

---

<sup>178</sup> *Homilien*, S. 42–85 (insbes. 60,3) und 14,17–26. Sie auch: »Verkündigung der Kreuzigung« – *M* 4570, in: W. Sundermann (Hrsg.), *Kirchengeschichtliche Texte, Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts*, Berlin, 1981 (Berliner Turfantexte, 11), S. 76–79, Text Nr. 4a.18, Ra, 1–4 en Rb 4–22. (Nagel, ebd., S. 3).

<sup>179</sup> Nagel, ebd., S. 3–4.

<sup>180</sup> *Psalm-Book* 142,11–16 und 143,15–18. Nagel, ebd., S. 13.

In den ostmanichäischen Texten *M 7540* und dem *M 4574* folgt die Passion Jesu sogar auf die Passion Manis.<sup>181</sup>

Nagel konstatiert Dokerismus in dem besprochenen ersten Kapitel der *Kephalaia* über den Abstieg Jesu, des Sohns der Größe. Und er konstatiert ferner, wie der Erlöser den Tod bei seiner Himmelfahrt oder Aufstieg getäuscht<sup>182</sup> hat, was als ein Dokerismusmerkmal aufgefasst werden kann, wie es im sechsten *Psalm des Herakleides* beschrieben wird.<sup>183</sup> Trotz dieser Befunde meine ich, dass Nagel uns durch seine Arbeit unbewusst ein wesentliches Argument für unsere Fragestellung nach der Menschwerdung des Erlösers im Manichäismus liefert. Indem er darauf hinweist, dass die Beschreibung des Tods Manis mit der des Kreuzestods Jesu übereinstimmt und dass sogar Texte existieren, in welchen die Passion Jesu *nach* der damit korrelierenden Passion Manis ins Rampenlicht gerückt wird, bestätigt Nagel eigentlich unsere Arbeitshypothese, dass das Leiden des Mani – über welches keinerlei Zweifel bestehen kann – mit dem Leiden Jesu parallelgeht, welches somit ebenfalls als ein wirkliches Leiden aufgefasst werden muss. Sollte sich dies in der Interpretation der Texte über die Menschwerdung des Erlösers aus Sicht der Manichäer als konsistent erweisen, ließe sich die These des Dokerismus in der Forschung zur Christologie der Manichäer als Position nicht länger aufrechterhalten.

Nagels Forschung untersucht die Frage nach einer möglichen manichäisch-christologischen Abhandlung, die von den manichäischen Autoren bei der Abfassung der *Kephalaia* und des Sechsten *Psalm des Herakleides* benutzt worden ist. Er gelangt zu dem Schluss, dass in der Tat eine manichäische Vita Jesu existiert haben muss,

---

<sup>181</sup> *M 7540* (nach Zeile 1 über den Tod Manis und nach Zeile 2–7 über die Passion Jesu) und *M 4574* in: W. Sundermann (ed.), *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts*, Berlin, 1981 (Berliner Turfantexte, 11), S. 76–79. (Nagel, ebd., Anm. 23, S. 13).

<sup>182</sup> Diese Täuschung ist tatsächlich eine zweifache: Sie betrifft den Abstieg und die Auffahrt. Im sechsten *Psalm des Herakleides* steht: »Er hat die Herrschaften durchschritten, indem er ihre Gestalt annahm. Er hat die Mächte verspottet, dadurch dass er sich ihnen anglich.« Und weiter: »Der Tod suchte an ihm und nichts bei ihm ... Nicht fand er seine Gestalt an ihm, das Feuer der Lust. Eine Erscheinung fand er wie eine Maske.« (Asmussen/Böhlig, *Die Gnosis-Dritter Band*, S. 249–254). Dies kann so verstanden werden (und lässt sich auch bei Nagel unterstellen), dass der Erlöser mit einer chamäleonhaften Fähigkeit die Gestalt der Archonten angenommen hat und dass Er bei seinem Tod mit dieser chamäleonhaften Fähigkeit einen menschlichen Körper zeigte, ohne einen wirklichen Körper zu besitzen. Wir meinen (wofür wir im vierten Kapitel dieses Buches Argumente beibringen werden), dass der Erlöser eine wirklich kosmische Gestalt als kosmischen Körper bewohnt hat und daneben bei seiner Menschwerdung auch noch einen menschlichen Körper adoptiert hat.

<sup>183</sup> Nagel, ebd., S. 7.

welcher das *Diatessaron*, die Evangelienharmonie<sup>184</sup> des Tatianus, zugrunde gelegen haben muss.<sup>185</sup> Des Weiteren stellt er anhand einer Analyse der *Homilien*,<sup>186</sup> des *Psalm-Book* (I und II) und einer Reihe von ostmanichäischen Texten,<sup>187</sup> die ebenfalls auf eine einheitliche Quelle verweisen,<sup>188</sup> die Arbeitshypothese auf, dass neben dieser Vita Jesu – für eine Darstellung des Leidens Jesu – eine manichäische Passion Jesu existiert hat,<sup>189</sup> für die das *Diatessaron* gleichermaßen die Grundlage gebildet habe.<sup>190</sup> Die Passagen, insbesondere jene aus dem *M 18*<sup>191</sup>, über die Auferstehung scheinen

---

<sup>184</sup> Diese syrische Schrift aus dem Jahr 170 ist leider verloren gegangen. Wir kennen sie hauptsächlich durch die Zitate, die Ephraem Syrus in seinem Kommentar anführt. Siehe auch:

G. Quispel, »Tatian and the Gospel of Thomas«, in: *Studies in the History of the Western Diatessaron*, Leiden, 1975 und W.C. Petersen, *Tatian's Diatessaron – Its creation, dissemination, significance and history in scholarship*, Leiden 1994 (Nagel, ebd., Anm. 16, S. 8). G. Widengren hat in *Mani und der Manichäismus* (W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1961) bereits darauf hingewiesen, dass Tatianus für Mani der Zugang zu den Evangelien gewesen ist.

<sup>185</sup> Nagel, ebd., S. 9.

<sup>186</sup> *Homilien* 68, 23–30.

<sup>187</sup> *M 132, M 18, M 4570, M 104, M 891b, M 734, M 459c, M 4574, M 5861*. Ferner die *Psalm-Book*-Texte: *Psalm von der Geduld* (II [*Psalm-Book*, ed. Allberry], S. 142, 10–16), *Kyriakon-psalm* (I, nr. 127; S. Giversen, *The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library. Vol. III, Psalm-Book Part I, Facsimile Edition*, in: *Cahiers d'Orientalisme XVI*, Genève, 1988, pl. 176), *Herakleides-Psalm* »Öffne!« (I, Giversen, ebd., 183, 7–23) und der letzte Teil des sechsten *Psalm des Herakleides* (I, S. 196, 1–7). (Nagel, ebd., S. 10–11). Die ost-manichäischen Texte finden sich in: 1. W. Sundermann, »Christliche Evangelientexte in der Überlieferung der iranisch-manichäischen Literatur«, in: *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* 14, 1968, S. 386–405. 2. W. Sundermann, »Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtliche Inhalts«, in: *Berliner Turfantexte* II, Berlin, 1981. 3. H. J. Klimkeit, »Hymnen und Gebete der Religion des Lichts. Iranische und türkische liturgische Texte der Manichäer Zentralasiens«, in: *Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften* 79, Westdeutscher Verlag, 1989.

<sup>188</sup> Nagel referiert hier (S. 13) auf die Forschungen W. Sundermanns (»Christliche Evangelientexte in der Überlieferung der iranisch-manichäischen Literatur«, in: *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* 14, 1968, S. 386–405), worin der erste Anstoß dazu gegeben wird, den unterschiedlichen Fragmenten in den unterschiedlichen Sprachen »auf die Spur zu kommen und zu größeren Textkompositionen zu gelangen, deren erkennbare Bestandteile auch über die Sprachgrenzen koptisch einerseits, parthisch anderseits hinausgreifen. Danach könnten sich isolierte Texte bzw. Fragmente als Bestandteile einer (vorerst hypothetischen) Quelle erweisen, nämlich einer der manichäischen Vita Jesu vergleichbaren manichäischen Passio Jesu« (Nagel, ebd., S. 13). Darin finden wir auch die Rechtfertigung dafür, dass wir in unseren Forschungen zunächst von der Lehre Manis als der Quelle (der Urform) ausgehen und erst in zweiter Linie da, wo es notwendig ist, von deren möglichen Metamorphosen in anderen Sprachgebieten und den unterschiedlichen Zeiträumen der historischen manichäischen Entwicklung, worauf wir bei der Behandlung der Position von Richter in diesem Kapitel noch eingehen werden.

<sup>189</sup> Nagel, ebd., S. 13.

<sup>190</sup> Nagel, ebd., S. 20.

<sup>191</sup> Laut Nagel (S. 17) ist diese mit dem *M 132* und den *Homilien* (68, 23–30) verbunden.



allerdings aus dem *Petrusevangelium*<sup>192</sup> zu stammen. So gelangt Nagel zu dem interessanten Schluss, dass die manichäischen Autoren der christologischen Texte aus einer manichäischen Bearbeitung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte von Jesus Christus geschöpft haben könnten:

»... dass die diversen Fragmente und Exzerpte aus der Passion Jesu nicht das Resultat zufälliger Lese Früchte oder willkürlicher Auswahl seitens der jeweiligen Autoren sind, sondern einer manichäischen Bearbeitung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte entnommen sind, deren Grundlage das *Diatessaron* und das *Petrusevangelium* gebildet haben.«<sup>193</sup>

Für unsere Untersuchung hinsichtlich der Menschwerdung des Gottessohns in der manichäischen Christologie muss dann die Frage nach dem Doketismus insbesondere im Hinblick auf das *Petrusevangelium* gestellt werden. Denn, wie bereits ausgeführt wurde,<sup>194</sup> hat Bischof Serapion von Antiochien um 190 n. Chr. den Terminus technicus »Doketen« erstmals in Bezug auf das *Petrusevangelium* benutzt, das von einer Gemeinde in Rhossos gelesen wurde, welche er ein zweites Mal besuchte, um sie vor diesem Evangelium zu warnen, nachdem er beim ersten Mal noch keine Gefahr darin erblickt hatte.<sup>195</sup> Dies könnte eine doketische Anschauung im Manichäismus vermuten lassen. Andererseits sagt Jacob Slavenburg in seinem Buch *Valsheid in geschrifte* mit Recht, dass sich die doketische Ketzerei nur mit sehr viel Mühe aus dem zu diesem Zweck häufig angeführten Satz verstehen ließe:

»Und sie brachten zwei Übeltäter und kreuzigten den Herrn mitten zwischen ihnen. Er aber schwieg, wie wenn er keinen Schmerz empfände.«<sup>196</sup>

---

<sup>192</sup> Dieses Evangelium wurde 1887 in Ägypten im Grab eines Mönchs entdeckt. Seine Existenz war uns durch die *Kirchengeschichte* des Eusebius (6.12) bekannt. *Das Petrusevangelium* in: W. Schneemelcher/E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, Teil I und II, Tübingen 1987 und 1989.

<sup>193</sup> Nagel, ebd., S. 20.

<sup>194</sup> Jan Helderman, »Zum Doketismus und zur Inkarnation im Manichäismus«, in *Manichaica Selecta – Studies presented to professor Julien Ries on the occasion of his seventieth birthday*, Manichaean Studies I, Edited by Alois van Tongerloo and Søren Giversen, Lovanii, 1991, S. 101–124, S. 106–7.

<sup>195</sup> J. Slavenburg, *Valsheid in geschrifte – de gespleten pen van bijbelschrijvers*, Walburg Pers, Zutphen, 1995, S. 88.

<sup>196</sup> J. Slavenburg, ebd., S. 88/89. *Petrusevangelium* 10, Übersetzung: <http://www.rene-finn.de/Referate/petrusevangelium.html>.

Meiner Meinung nach liefert dieser Satz keinen Beweis für einen Dokerismus; er weist möglicherweise darauf hin, über welche Fähigkeit, mit Schmerz umzugehen, Jesus gebot. Und im Gegensatz zu den anderen Apokryphen wird hier der Kreuzestod besprochen und zeigt dieses Evangelium, das wahrscheinlich in der Mitte des zweiten Jahrhunderts abgefasst worden ist, so viele Übereinstimmungen mit den kanonischen Evangelien, dass das *Petrusevangelium* und die kanonischen Evangelien nach Meinung etlicher Forscher aus ein und demselben »Cross-Gospel«<sup>197</sup> geschöpft haben müssen, weswegen das *Petrusevangelium* nicht zwangsweise eine doketische Interpretation Jesu gegeben zu haben braucht. Und der Gesichtspunkt, dass das Leiden und Sterben des Mani in Analogie zum Leiden und Sterben Jesu beschrieben wird, muss gerade, anders als Nagel meint, den nicht-dokerischen Standpunkt stützen.

### II.13 Die Interpretation der Bêma-Psalmen durch Gregor Wurst

Auch Gregor Wurst – der zusammen mit Siegfried Richter und Martin Krause mit dem Manichäismus-Forschungsprojekt in Münster verbunden ist<sup>198</sup> – knüpft in seiner Arbeit über die koptischen *Bêma-Psalmen* an den Gedanken einer Analogie zwischen Jesus und Mani an. Dies sind die Psalmen, die das Leiden, die Gnade und die Kraft Manis, zu erlösen, in Erinnerung rufen.<sup>199</sup> Er behandelt das neutestamentliche Motiv der Überwindung der Macht des Bösen durch das Leiden Christi. Unter dieser Perspektive wird auch das Leiden des Mani beschrieben. Dieser Gesichtspunkt wird vom manichäischen Logos des Großen Kampfes repräsentiert, in welchem beschrieben wird, wie die böse Macht der falschen Religion durch das Leiden Christi am Kreuz vernichtet wird:

---

<sup>197</sup> J. D. Crossan, »The Historical Jesus. The life of a Mediterranean Jewish Peasant«, San Francisco, 1992, in: C. W. Hedrick (ed.), *The Historical Jesus and the Rejected Gospels*, Atlanta, 1988.

<sup>198</sup> Zum heutigen Sachstand der Forschungen siehe: M. Krause, »Der Stand der Arbeiten an der Arbeitsstelle für Manichäismusforschung in Münster« in *Manichaeae Studies V, Quinto congresso internazionale di studi sul manicheismo – Il Manicheismo – Nuove prospettive della ricerca – Napoli, 2–8 Settembre 2001*, Turnhout, 2005, S. 233–244.

<sup>199</sup> Gregor Wurst, *Das Bêmafest der ägyptischen Manichäer*, Arbeiten zum spätantiken und Koptischen Ägypten, Oros Verlag, Altenberge, 1995. Im *Psalm-Book* in der Ausgabe von Allberry sind dies die Psalmen 1,1–47,25.

»Er kam und erschien ihr in menschlicher Gestalt [...so]gleich (?) für den Kampf mit ihr. Er überführte sie durch [...] und gab sie der Schande preis. Er zerstörte die durch [...] wie sein Bruder (Zarathustra). [...] Er gab sich selbst ihr hin [eine Zeit lang (?)] und vollendete sein Mysterium am Kreuz. So[gleich] nachdem ihr Tempel verwüstet worden war, verließ sie Jerusa[lem].«<sup>200</sup>

Auch das Leiden des Mani hat die Kraft der Finsternis abnehmen lassen:

»Du [über]gabst dich dem Feinde, auf dass sie dein Blut vergössen, um uns aus der Finsternis zu erretten.«<sup>201</sup>

Dieses Motiv wird als Urmotiv sichtbar: die Überwindung Satans durch das Liebesopfer des Urmenschen (3.5 in *Der Manichäismus*, 2007).<sup>202</sup> G. Wurst behauptet, dass die Passion Jesu das Erklärungsmodell<sup>203</sup> für das Leiden des Mani<sup>204</sup> geliefert habe und sagt, dass die Gemeinde ihn wie ein göttliches Wesen, den Heiligen Geist oder Licht-Noûs, die dritte Person der Trinität, verehrt habe:

»... auf eine Stufe mit dem ›Sohn‹ Jesus [dem ersten Christus].<sup>205</sup> Vor diesem Hintergrund ist es in gewisser Weise nur konsequent, wenn auch seinem Leiden und

---

<sup>200</sup> *Homilien*, S. 11; Wurst, S. 123–4.

<sup>201</sup> *Bêma-Psalm* 227, 5,3-4a; Wurst, S. 125.

<sup>202</sup> H. Jonas, *The Gnostic Religion*, Beacon Press, Boston, 1958, in der niederländischen Ausgabe (*Het Gnosticisme*, Het Spectrum, Utrecht/Antwerpen 1969) S. 256; R. van Vliet, *Het christelijke grondmotief van het manicheïsme – theodicee, adoptianisme en dualisme in de manicheïsche kosmologie, christologie en ethiek*, (Magisterarbeit), Amsterdam, 1994, S. 255–257. Siehe auch G. Wurst auf S. 117. Der Opfertod Manis als des Apostels der Liebe (*Kephalaia* 156, 12–16) wird in einem *Bêma-Psalm* (225-17,3–5 bei G. Wurst, S. 184) beschrieben: »Er vergoss sein Blut umsonst. Doch wurde seine Ermordung zum Zeichen für alle barmherzigen Menschen.«

<sup>203</sup> Hierfür könnte noch ein Fragment aus der *Kephalaia* (I, Schmidt) angeführt werden: »Der vierte Vater ist der Licht-Noûs, der erwählt alle Kirchen. Auch er wiederum hat berufen drei Kräfte nach dem Muster Jesu« (VII).

<sup>204</sup> Wurst, S. 131.

<sup>205</sup> Wurst, S. 118. Dazu könnte bemerkt werden, dass der *Kephalaia* (I.K.VII) zufolge der Licht-Noûs oder Heilige Geist nicht auf derselben Ebene wie Jesus, der Lichtglanz, steht, sondern genau darunter und dass nicht Mani mit dem Parakleten identisch ist, was Augustinus noch behauptete, sondern dass der Syzygos des Mani identisch ist mit dem Parakleten oder Licht-Noûs: »... da kam der lebendige

Sterben eine tiefere heilsgeschichtliche Bedeutung beigemessen wird; und dass die Passion Jesu hierbei das Vorbild abgab, ist ja keineswegs verwunderlich, wenn man bedenkt, in welchem Verhältnis Mani selbst sich zu jenem sah.«<sup>206</sup>

Es ist hier möglich von Neuem die Frage zu stellen, ob die Tatsache, dass die Passion Manis nach dem Erklärungsmodell der Passion Jesu beschrieben wird, nicht Anlass gäbe, die Möglichkeit zu durchdenken, dass Jesus auch Mani zufolge wirklich in einem authentischen menschlichen Körper gelitten hat.<sup>207</sup> Diese Frage ist berechtigt aufgrund des Wissens, dass Mani einen wirklichen Körper hatte, wie ja auch beispielweise im *CMC* vom Vater Manis, Pattikios, die Rede ist, der der Architekt von dessen Körper sei.<sup>208</sup>

Im Rahmen des von Wurst besprochenen Motivs des Sieges über das Böse durch den Opfertod können die diesbezüglichen Passagen im Hinblick auf Mani und im Hinblick auf Jesus miteinander verglichen werden:

»Für uns [hast] du dein Blut vergossen – vergiss uns nicht, w[ir bitte]n (dich)«<sup>209</sup>

dass die Feinde Christi:

»seinen Tod über sich (selbst) brachten und sein siegreiches Blut.«<sup>210</sup>

Obwohl im *Psalm des Herakleides* (VI) deutlich gesagt wird, dass Jesus Mensch geworden ist, und Wurst die Arbeit Richters dazu aus dem Jahr 1994 gekannt und auf sie hingewiesen hat,<sup>211</sup> ist er nicht auf die Frage eingegangen, ob Jesus dem Scheine nach oder in Wirklichkeit Mensch geworden ist, dennoch hat er in seiner Arbeit über die Herkunft des oben genannten Motivs darauf hingewiesen, dass dieses in den *Nag-*

---

Paraklet herab [zu mir und] redete mit mir.« (1. S 14: 31–32). Siehe auch *Bèma-Psalm* Nr. 230: »die Söhne des Parakleten, unseres Herrn Mani[chaëus].« (G. Wurst S. 201).

<sup>206</sup> Nämlich als der Paraklet (Wurst, ebd).

<sup>207</sup> Auch der Tod Manis in dem ostmanichäischen liturgischen Text des *Bèmafestes*, im *M5* oder in der *Parvirvana-Hymne* wird in einen Vergleich mit den übernatürlichen Erscheinungen beim Tod Jesu gebracht, die im Matthäusevangelium beschrieben werden (S. 113 bei Wurst).

<sup>208</sup> Henrichs und Koenen, *CMC* in der *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, IV, S. 288/89.

<sup>209</sup> Im Hinblick auf den Opfertod Manis – *Bèma-Psalm* 241, 52ff.; Wurst, S. 146.

<sup>210</sup> *Psalm-Book* 195, 28.

<sup>211</sup> Wurst, S. 129.

*Hammadi Codices*<sup>212</sup> einmal in einer doketischen Schrift auftritt (*The Second Treatise of the Great Seth*)<sup>213</sup> und das andere Mal in einer nicht-doketischen (*The Concept of our Great Power*).<sup>214</sup> Bezüglich der Herkunft des Motivs muss, so Wurst<sup>215</sup>, nicht zwingend ein doketischer Hintergrund angenommen werden.<sup>216</sup> Unter anderem deswegen, so möchten wir hinzufügen, braucht der Manichäismus nicht mit einer doketischen Christologie verbunden zu werden.

Gregor Wurst wirft noch eine weitere Frage auf, die für unsere Untersuchungen wesentlich ist: Ob nämlich die Passion Christi in den gnostisch-christlichen Schriften als streng doketisch (wonach ein anderer, Simon von Cyrene, gelitten hat) oder als im Sinne der Zwei-Naturen-Lehre (wonach der Erlöser in einem fleischlichen Gewand, einer körperlichen Gestalt, die er annahm, um sich in der Welt offenbaren zu können) typisiert werden muss.<sup>217</sup> Er referiert hier auf die Studie von Voorgang<sup>218</sup>, ohne weiter darauf einzugehen. Siegfried Richter dagegen hat in seiner Dissertation diesen Unterschied auf die manichäische Christologie angewandt. Wir behandeln zunächst seinen Artikel über die Auferstehung, bevor wir auf seine Dissertation eingehen werden.

## **II.14 Eine doketische Sicht der Auferstehung bei Mani nach Siegfried Richter**

Bei Siegfried Richter finden wir eine Beschreibung der Auferstehung Christi nach Mani in einer doketischen Interpretation. Er beschreibt in seinem Artikel über die

---

<sup>212</sup> J. M. Robinson, *The Nag Hammadi Library in English*, Translated and introduced by Members of the Coptic Gnostic Library Project, 3. Auflage, San Francisco, 1984, und *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*, Published under the Auspices of the Department of Antiquities of the Arab Republic of Egypt in conjunction with the UNESCO, Leiden, 1972.

<sup>213</sup> J. M. Robinson, *The Nag Hammadi Library in English*, VII, 2, S. 329–338.

<sup>214</sup> J. M. Robinson, *The Nag Hammadi Library in English*, VI, 4, S. 284–289.

<sup>215</sup> G. Wurst widerlegt zu Recht die doketische Interpretation von J. D. Dubois (*Mémoire et salut dans le psaume manichéen du Bêma* 222, 1991, S. 277–286) über die Bedeutung des Kreuzes im *Bêma-psalm* 222 (Pb. 7,12) in Anm. 3 auf S. 166.

<sup>216</sup> Wurst, S. 125–128.

<sup>217</sup> Wurst, S. 127.

<sup>218</sup> D. Voorgang, *Die Passion Jesu und Christi in der Gnosis*, Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie Bd. 432, Bern, 1991, und daneben auch K. W. Tröger, *Die Passion Jesu Christi in der Gnosis nach den Schriften von Nag Hammadi*, Dissertation Theologische Fakultät der Humboldt Universität Berlin, Berlin, 1978.

*Herakleides-Psalmen*,<sup>219</sup> dass diese Psalmen nicht als Anpassung des Manichäismus an den christlichen Westen betrachtet werden müssen, sondern als eine aktive Umformung der christlichen Evangelien:

»Die exzellente gedankliche Arbeit, die hinter dem Aufbau des Psalmes steht, lässt die Bewertung zu, dass der Psalmendichter in der Verarbeitung der Joh.-Situation eine bewusste Umformung und Auslegung vornahm, eine Richtigstellung der unvollkommenen Überlieferung der Jünger Jesu.«<sup>220</sup>

Weil Richter hier postuliert, dass Herakleides nicht einfach nur die Evangelien zitiert, sondern, wie bereits ausgeführt, auf kreative Weise Zitate aus den Evangelien verarbeitet, bestehen gute Gründe, im Rahmen dieser Arbeit die Psalmen des Herakleides eingehend zu analysieren (was im vierten Kapitel erfolgt). Einer der Psalmen des Herakleides ist die Wiedererkennungsszene, in welcher Jesus Christus zu Maria Magdalena sagt:

»Mariam, Mariam, know me: do not touch me. [Stem] the tears of thy eyes and know me that I am thy master. Only touch me not, for I have not yet seen the face of my Father. Thy God was not stolen away, according to the thoughts of thy littleness: thy God did not die, rather he mastered death. I am not the gardener: I have given, I have received the ... , I appeared (?) [not] to thee, until I saw thy tears and thy grief ... for (?) me. Cast this sadness away from thee and do this service: be a messenger for me to these wandering orphans. Make haste rejoicing, and go unto the Eleven.«<sup>221</sup>

Richter bestreitet die Auferstehung in dieser Beschreibung der Protophanie des manichäischen Christus durch Herakleides nicht.<sup>222</sup> Er meint allerdings, dass die Erscheinung Christi vor Maria nach der Grablegung einen Beweis für ein doketisches Verständnis der Auferstehung liefere und so interpretiert werden müsse:

---

<sup>219</sup> S. Richter, »Herakleides-Psalmen«, in *Studia Manichaica, II Internationaler Kongress zum Manichäismus 6-10 August 1989 – St. Augustin/Bonn*, Hrsg. von G. Wiessner und H. J. Klimkeit, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1992, S. 248–265.

<sup>220</sup> Richter, S. 261.

<sup>221</sup> *Psalm-Book*, S. 187, Zeilen 1–13. Vergl. *Matthäus* 28, 8.

<sup>222</sup> Richter, S. 253.

1) »In diesem Falle dient die Widerlegung ihrer Vermutung dazu, eine von Jesus selbst gegebene lehrhafte Aussage einzuführen, der eine doketische Anschauung zugrunde liegt. Er bezeichnet sich als Gott und erörtert, dass Gott nicht starb, sondern den Tod beherrschte.«<sup>223</sup>

Richter postuliert sodann, dass die Tatsache, dass Christus Maria bittet, ihn nicht zu berühren, Herakleides zufolge nicht die gängige Bedeutung habe, dass Christus sich in einem Zwischenzustand befinde, sondern in der Weise verstanden werden müsse, dass Christus ein intrinsisch nicht-berührbarer Gott sei:

2) »Durch die betonte siegreiche Rolle Jesu als Gott erhält auch das in der Einleitung hervorgehobene ›Berühre mich nicht‹ seine spezifische Bedeutung. Aus dem nicht berührbaren, sich in einem Zwischenzustand befindlichen Jesus des Joh.-Ev. ist ein nicht berührbarer Gott geworden.«<sup>224</sup>

Ich möchte hier allerdings feststellen, dass diese Interpretation Richters in 2) lediglich aufgrund seines Schlusses in 1) verteidigt werden kann. Anders ausgedrückt: Durch die Behauptung, dass es sich hier um Doketismus handelt, kann dieses »Berühre mich nicht« im (dritten) *Psalm* des Herakleides nicht als die Mitteilung dieses Zwischenzustands, in welchem sich Jesus nach der Auferstehung und vor der Himmelfahrt befindet (wie er im Johannesevangelium beschrieben wird) interpretiert werden.

Dass Christus nicht gestorben ist, sondern den Tod überwunden hat, ist ein spiritualistischer Standpunkt, der die Göttlichkeit Christi akzentuiert, was auch in der Identifikation Christi mit (dem) Gott (der Maria) zum Ausdruck gebracht wird.

Dieser Standpunkt schließt jedoch eine wirkliche Inkarnation des Gottes-Sohnes in keiner Weise aus. Diese Wiedererkennungsszene ist m. E. gerade ein Beweis für die Inkarnation des Gottes-Sohnes. Denn der Gesichtspunkt des Wiedererkennens durch Maria, auf das Christus drängt:

»Mariamme, Mariamme, erkenne mich, berühre [mich] nicht«,<sup>225</sup>

---

<sup>223</sup> Richter, S. 253.

<sup>224</sup> Richter, S. 254.

<sup>225</sup> Richter, S. 251.

(nach Richters eigener Übersetzung aus dem Koptischen) ist in allererster Linie eine Charakterisierung der Diskontinuität Jesu Christi vor und nach der Auferstehung und zugleich eine Indikation dafür, dass der oben erwähnte Zwischenzustand auch im (dritten) *Psalm* des Herakleides als solcher gemeint ist. Denn den vor und nach der Auferstehung *selben* Gott (gemäß der doketischen Auffassung, nach der es sich bei der Auferstehung nicht um eine Transsubstantiation handelt) würde Maria doch unmittelbar erkannt haben. Sie hätte ihn nicht mit dem Gärtner verwechselt. Dies wird im selben Psalm noch einmal bestätigt, indem dort der Grund angegeben wird, warum der Christus nicht berührt werden durfte:

»... denn ich habe noch nicht das Angesicht meines Vaters gesehen«, <sup>226</sup>

was bedeutet, dass es sich tatsächlich um einen Zwischenzustand während eines gewissen Zeitraums handelt, woraus geschlossen werden muss, dass hier kein »ewig nicht berührbarer« Gott im doketischen Sinn gemeint ist.

Dazu steht das von Richter unter 1) angeführte Zitat »... Er bezeichnet sich als Gott, dass Gott nicht starb, sondern den Tod beherrschte« keineswegs im Widerspruch. Dieses beweist gerade, dass Jesus Christus den Tod aktiv überwunden hat, was ja für einen »ewig nicht berührbaren« Gott absolut unnötig ist. Dies alles zeigt, dass Richters Zitate aus dem (dritten) *Psalm* des Herakleides keineswegs zwangsweise zu dem Schluss führen, dass es sich hier um Doketismus handelt, sondern dass gerade das Gegenteil bewiesen werden kann. Im Kapitel IV.A.08 wird die Auferstehung Jesu Christi in der manichäischen Christologie weiter besprochen.

## **II.15 Eigene Forschungsergebnisse zum Doketismus bei Mani**

Im Jahr 1993 kam ich im Rahmen meiner Studien zur manichäischen Christologie in den *Coptica Manichaica* für meine Magisterarbeit im Bereich antiker und patristischer Philosophie bei Professor Dr. Abraham P. Bos an der Vrije Universiteit in Amsterdam

---

<sup>226</sup> Richter, S. 253.



zu der überraschenden Erkenntnis, dass in den *Coptica* durchaus von einem wirklich menschlichen Leiden Jesu Christi gesprochen werden kann und dass die Jahrhunderte alte Bezeichnung »Doketismus« bei Mani in Zweifel gezogen werden und stattdessen von »Adoptianismus« gesprochen werden muss.<sup>227</sup>

Diese Forschungen zur Frage hinsichtlich Dualismus und Doketismus basieren daher zu wesentlichen Teilen auf der These der soeben erwähnten Magisterarbeit. Eine Zusammenfassung dieses Studienabschlussprojekts ist in Form eines Artikels im Sammelband *Ik, Mani, apostel van Christus*<sup>228</sup> publiziert worden, der den Titel »De christelijke oorsprong van het manicheïsme« (Der christliche Ursprung des Manichäismus) trägt. Des Weiteren kam eine Bearbeitung meiner Magisterarbeit für eine größere Leserschaft 1999 unter dem Titel *Manicheïsme als het christendom van vrijheid en liefde* (2. Auflage Juni 2000) bei Kok in Kampen heraus. Diese Arbeit erschien in deutscher Übersetzung 2007 unter dem Titel *Der Manichäismus – Geschichte und Zukunft einer frühchristlichen Kirche* im Verlag Urachhaus, Stuttgart.

## II.16 Fragezeichen zum Doketismus nach Siegfried Richter

Im Jahr 1994 erschien auch die für meine Forschungen bahnbrechende Dissertation von Siegfried Richter,<sup>229</sup> in der sich viele Übereinstimmungen mit meinen Untersuchungen finden. Richter gelangte dort zu einer stärker nuancierten Sicht der manichäischen Christologie als in seinem Artikel aus dem Jahr 1992. Auch er greift auf eine wissenschaftlich zuverlässige Quelle zurück: Die *Psalmen des Herakleides* müssen als Texte betrachtet werden, die Mani sehr nahe stehen. Von Richter werden sie auf später als 250 n. Chr. datiert, wahrscheinlich zwischen 275 und 300 n. Chr.

---

<sup>227</sup> R. van Vliet, *Het christelijke grondmotief van het manicheïsme – theodicee, adoptianisme en dualisme in de manicheïsche kosmologie, christologie en ethiek*, Magisterarbeit, Amsterdam, Mai 1994.

<sup>228</sup> *Ik, Mani, apostel van Christus* von John van Schaik (Hrsg.) und mit einem Vorwort von G. Quispel, anlässlich einer Tagung über den Manichäismus im Rahmen der Ruusbroec Symposia im 7. mei 1994 in Zeist, Uitgeverij Vrij Geestesleven, 1994.

<sup>229</sup> S. Richter, *Exegetisch-literarkritische Untersuchungen von Herakleidespsalmen des koptisch-manichäischen Psalmensbuches*. Arbeiten zum spätantiken und Koptischen Ägypten 5, Oros Verlag, Altenberge, 1994 (Dissertation). Siehe auch: S. Richter, »Christology in the Coptic Manichaean Sources«, *Bull. de la société d'Archéologie Copte* 35, 1996, S. 117–128.

Richter hält die Möglichkeit offen, dass Herakleides ein direkter Schüler Manis war, obgleich dies nicht eindeutig nachweisbar ist.<sup>230</sup>

Richter sagt nun über den dritten *Psalm des Herakleides*, in welchem Maria Magdalena ihren geliebten Rabbi nach der Auferstehung nicht erkennt, dass die Tatsache, dass Jesus, der Sohn der Größe, in der Protophanie nach der Auferstehung unberührbar bleibt, nicht notwendigerweise eine Leugnung des Kreuzestodes<sup>231</sup> bedeuten muss.<sup>232</sup> Wie Helderman unterscheidet auch Richter wesensmäßig zwischen Jesus, dem Sonnenglanz, und dem historischen Lichtapostel,<sup>233</sup> weicht aber dahingehend von Helderman ab, dass er dessen Interpretation, die »Antithesen« des vierten Psalms des Herakleides könnten als Doketismusbeweis gelten, nicht beipflichtet:

»Amen, ich wurde ergriffen –  
Amen, ich wurde nicht ergriffen.

Amen, ich wurde verurteilt –  
Amen, ich wurde nicht verurteilt.

Amen, ich wurde gekreuzigt –  
Amen, ich wurde nicht gekreuzigt.

Amen, ich wurde durchbohrt –  
Amen, ich wurde nicht durchbohrt.

Amen, ich erduldeten Leid –  
Amen, ich erduldeten kein Leid.

Amen, ich bin in meinem Vater –

---

<sup>230</sup> Richter, Dissertation, 1994, S. 279.

<sup>231</sup> Richter reagiert (in Anm. 44 auf S. 45 in seiner Dissertation, 1994) auf Pedersen. Pedersen hatte in *Early Manichaean Christology, primarily in western sources* diese Passage über den nicht berührbaren Gott als die Leugnung des Kreuzestodes aufgefasst (1988, S. 170).

<sup>232</sup> Richter, Dissertation, 1994, S. 45.

<sup>233</sup> Richter, Dissertation, 1994, S. 285.

Amen, mein Vater ist in mir.

Du willst aber die Vollendung des Amen.

Ich verlachte die Welt – mich konnte man nicht verlachen.«<sup>234</sup>

Richter vergleicht diese »Antithesen«<sup>235</sup> auch mit einer Äußerung des Erlösers in den *Johannesakten*.<sup>236</sup>

»Du hörst, dass ich gelitten habe, und doch habe ich nicht gelitten.«

Er behauptet meines Erachtens zu Recht, dass in diesem manichäischen Psalm das Leiden des Erlösers in keinerlei Weise als Schein-Leiden abgetan wird,<sup>237</sup> obwohl durchaus von einer »doketischen Tendenz, einer Relativierung des Leidens«<sup>238</sup> gesprochen werden kann. Dazu lassen sich Parallelen finden in den *Teachings of Silvanus*,<sup>239</sup> der *First Apocalypse of James*<sup>240</sup> und in *The Letter of Peter to Philip*<sup>241</sup> in den *Nag Hammadi-Codices*.<sup>242</sup> Es geht in dem genannten Psalm nicht um die

---

<sup>234</sup> *Psalm-Book* 191. Richter, Dissertation, 1994, S. 136/37.

<sup>235</sup> Über diese Antithese sagt N. Brox – im Gegensatz zu Helderman – dass hier, weil es sich nicht um eine Scheingestalt handelt, nicht von Doketismus gesprochen werden könne. N. Brox, »Doketismus« – eine Problemanzeige«, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 95, 1984, S. 301–314, S. 310.

<sup>236</sup> Siehe zum Doketismus in diesen acta auch die Auseinandersetzung Richters mit P. Weigandt (*Der Doketismus im Urchristentum und in der theologischen Entwicklung des zweiten Jahrhunderts*, Dissertation, Heidelberg, 1961 [maschinengeschriebenes Typoskript], S. 39–40; 83–86), welcher sagt, dass die Geschichte Jesu hierin ein Trugbild sei; auch N. Brox (»Doketismus« – eine Problemanzeige«, 1984, S. 301–314, S. 310) behauptet, es handle sich hier nicht um ein Trugbild.

<sup>237</sup> Richter, Dissertation, 1994, S. 139.

<sup>238</sup> Richter, »Christology in the Coptic Manichaean Sources«, S. 123.

<sup>239</sup> *The Teachings of Silvanus* (VII, 4) in: *The Nag Hammadi Library in English*, James M. Robinson, Leiden, 1984, S. 346–361.

<sup>240</sup> *The First Apocalypse of James* (I, 2), ebd., S. 242–248.

<sup>241</sup> *The Letter of Peter to Philip* (VIII, 2), ebd., S. 394–398.

<sup>242</sup> Richter zitiert in »Christology in the Coptic Manichaean Sources« (S. 117–128) diese drei Schriften. Zunächst (S. 123–125) die *Teachings of Silvanus*: »So it is with Christ; even if [he is in the] deficiency, yet [he] is without deficiency. And even if [he has been generated], he is ungenerated. So it is with Christ: if, on the one hand, he is comprehensible, on the other, he is incomprehensible with respect to his actual being.« (NHC VII, 4: 101,33 – 102,5). Diese Schrift wird von Richter nicht als doketisch bezeichnet (S. 124) oder doch allenfalls als gemäßigt doketisch, weil der Erlöser seinem Wesen nach nicht wirklich leiden kann. Des Weiteren führt Richter als Beispiel *The First Apocalypse of James* an, aus welcher auch verstanden werden kann, dass Jesus in einem Körper gelitten hat, jedoch seinem Wesen nach in diesem Körper dem Leiden nicht zugänglich ist. Der Körper macht

Exklusivität einer einzelnen doketischen Aussage, sondern um die rätselhafte Inklusivität von Äußerungen, die sich auf zwei Seinszustände beziehen: »Es ist sowohl richtig, dass der Erlöser Leiden erduldet, als auch, dass er kein Leid erduldet!«<sup>243</sup> Diese Antithesen entziehen sich einem verstandesmäßigen Begreifen und respektieren<sup>244</sup> das Mysterium, das »Wunder des Kreuzes«.<sup>245</sup> Im vierten Kapitel habe ich dies als »die Ambivalenz in Bezug auf das Leiden Jesu Christi« charakterisiert.

In der Besprechung des sechsten *Psalm des Herakleides* gelangt Richter, wie es auch mir selbst bei diesem Psalm erging, zu Aufsehen erregenden Entdeckungen. Auch in diesem Psalm wird das Wort aus dem Brief an die Philipper (2,6–7) vom Dichter im Hinblick auf die Inkarnation Christi eingesetzt:

---

Leiden möglich, aber er gehört nicht zu dem eigentlichen Erlöser. – Weiter kann Richter in Bezug auf dieses Thema einen Vergleich anstellen mit *The Letter of Peter to Philip*, worin der Erlöser sagt, er sei in ein »totes Gebilde« abgestiegen und man dachte, dass er ein Verstorbener sei (*Nag Hammadi-Codices*, VIII, 2, 136). K. W. Tröger (»Doketistische Christologie in Nag-Hammadi-Texten – Ein Beitrag zum Doketismus in frühchristlicher Zeit«, *Kairos* 19, S. 45–52.) sagt hierzu, dass der Erlöser in der Welt ein irdisches Aussehen annehme und die Archonten dadurch der Täuschung verfielen, sie hätten es hier mit einem »soma« (verstanden als eine Art »Leib«; hier nicht unmittelbar im Sinne von »sarx« in der Bedeutung des irdischen Teils des Erlösers, welcher den Tod erlebt; ein Unterschied, den Richter in Anm. 185, 1994, S. 266 macht) zu tun, welches sich nicht von den anderen *somata* unterscheide. Wir können dem hinzufügen, dass diese Aussage, die Archonten hätten hier einen Körper vorgefunden, der frei von Sünden war, vergleichbar ist mit der Aussage im sechsten *Psalm des Herakleides*: »weil sie dachten, dass Er ein Mensch sei.« (*Psalm-Book* 195, 25; siehe auch: Richter, Dissertation, 1994, S. 266). Wir fanden in *The Letter of Peter to Philip* auch die Aussage, dass der Erlöser zu seinen Jüngern sagt, sie sollten sich nicht fürchten, weil Er bei ihnen sei, was er auch sagte, als er noch im Körper weilte ((*Nag Hammadi-Codices*, VIII, 2, 138). Dies gerade spricht gegen Doketismus. Richter behauptet zu Recht, dass in diesem Brief Leiden und Nicht-Leiden nebeneinander gestellt werden und von einem Scheinleiden keine Rede sein könne. Tröger führt in seiner »Doketistischen Christologie in Nag-Hammadi-Texten« (S. 49; Richter in seiner Dissertation, 1994, S. 269) noch als Beispiel die Antithese in *Zostrianus* in den *Nag Hammadi-Codices* (VIII, 1:48, 27ff.) an, wo vom Erlöser in vergleichbarer Weise gesagt wird, dass Er gelitten hat (oder leidet), während Er dennoch dem Leiden nicht zugänglich ist.

<sup>243</sup> Richter behauptet, dass der anti-doketistische Text in *Melchisedek* (NHC IX, 1) aus dem *Nag-Hammadi Codices* sich nicht gegen diesen manichäischen Psalm wendet, weil die Antithesen in *Melchisedek* eine doketische Aussage und die korrigierte Aussage nebeneinander stellen, während die Antithesen im *Psalm des Herakleides* dem Schema eines »Sowohl-als-auch« folgen (Dissertation, 1994, S. 139-140).

<sup>244</sup> Richter in »Christology in the Coptic Manichaean Sources«, S. 123.

<sup>245</sup> *Psalm-Book* 196,12.

»Er [kleidete sich mit der Gest]alt des [Flei]sches der Gestalt [des Menschseins]. Gott wurde Mensch, und er durchwanderte das ganze Land. Er nahm eine Menschengestalt an – die Gestalt eines Knechtes.«<sup>246</sup>

Dies ist in der Tat mit der oben bereits angeführten Beschreibung der Menschwerdung Jesu, des Sohnes des Vaters der Größe, in der *Kephalaia* (Kap. I) in Verbindung zu bringen:

»Er kam ohne Leib. Seine Apostel wiederum haben verkündet über ihn, dass er eine Knechtsgestalt (...) angenommen hat, ein Aussehen (Gestalt: ...) wie von Menschen.«

Richter legt den Teilsatz »Er kam ohne Leib« nicht unmittelbar doketisch aus,<sup>247</sup> weil es verständlich ist, dass im Abstieg durch die Himmelssphären zur Erde (diese Kontextualität des betreffenden Psalmes muss auch nach meiner Auffassung betont werden) Jesus (vor seiner Menschwerdung) noch keinen menschlichen Körper hatte.<sup>248</sup> Natürlich muss hier die Frage gestellt werden: Wie lässt sich dann die Menschwerdung Jesu, kurz vor dem Moment, in dem er seine Jünger erwählt, wie es in der *Kephalaia* beschrieben wird, verstehen?

W. P. Funk<sup>249</sup> hat in der noch nicht editierten *Dubliner Kephalaia* sogar noch eine beeindruckende Entsprechung gefunden, die auch Richter dort zitiert, wo es um christologische Streitfragen geht, durch die der Doketismus meines Erachtens völlig widerlegt wird.<sup>250</sup>

---

<sup>246</sup> *Psalm-Book* 193f.

<sup>247</sup> M. Tardieu interpretiert diese Passage in »Wiederherstellungen in den Berliner Kephalaia« unmittelbar doketisch (nt. 57, S. 230), siehe hierzu: Nagel (Hrsg.), Carl-Schmidt-Kolloquium an der Martin-Luther-Universität, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Wissenschaftliche Beiträge 1990/23 (K9), Halle (Saale), (deutsche Übersetzung von M.D. Richard) 1990, S. 237–239).

<sup>248</sup> Richter, Dissertation, 1994, S. 235.

<sup>249</sup> W. P. Funk, »Zur Faksimile-Ausgabe der Koptischen Manichaica in der Chester-Beatty-Sammlung«, I, in: *Orientalia*, Nova Series, Volume 59, Fasc. 4 (Pontificium Institutum Biblicum), 1990, S. 524–541. Richter (Dissertation, 1994, S. 235) nennt als Beispiele ferner: *Kephalaia* (Kap. 8, über die 14 Fahrzeuge, die Jesus, der Sohn der Größe, bestiegen hat): »... ist er gekommen und erschien im Fleische« (37,14–15) und *Homilien* 11,6. Diese Beispiele habe auch ich im vierten Kapitel dieses Buches angeführt.

<sup>250</sup> *Dubliner Kephalaia*, Facs. pl. 191 (Richter, Dissertation, 1994, Anm. 55, S. 233–234).

»– hinein in das Fleisch des Menschseins in der Art eines Men[schen (?).«

Im großen Ganzen bezweifelt Richter die Ansicht, es ginge im Manichäismus um ein Schein-Leiden:

»Bewertet man diese gewichtige Aussage eines manichäischen Psalmes nicht als eine mehr oder weniger biegsame, im Dienste der Mission stehende Angleichung an das Christentum oder unreflektierte Übernahme, sondern geht von einer in diesen manichäischen Kreisen möglichen Auffassung der Natur Christi aus, so stellt sich die Frage, ob hier wirklich, wie es dem Manichäismus im allgemeinen zugeschrieben wird, das Menschsein Christi und somit auch sein Leiden gänzlich als Schein betrachtet wird.«<sup>251</sup>

Weil in diesem Psalm vom »Durchbohren der Gestalt« gesprochen wird, kann Richter diese materiell auffassen und führt aus:<sup>252</sup>

»Deshalb könnte damit auch die Zerstörung einer Art materiellen, fleischlichen Gebildes am Kreuz angesprochen sein.«

Dies sieht Richter gestützt durch einen Teilsatz aus der *Kephalaia*:

»... bis er [= Jesus, der Glanz, RvV] ging und herabkam in das Gebilde des Fleisches.«<sup>253</sup>

Und auch im *Psalm-Book*:

»[Das] Gebilde der Erde werde ich ablegen.«<sup>254</sup>

---

<sup>251</sup> Richter, Dissertation, 1994, S. 235/36. Richter führt zum Vergleich an: W. Sundermann »Christliche Evangelientexte in der Überlieferung der iranisch-manichäischen Literatur«, in *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung*, 14, S. 386–405), 1968, S. 388 (sich auf I. de Beausobre stützend); Rose 1979, S. 123 ff.; Pedersen 1988, S. 169 ff.; Helderman 1991, S. 108 (Anm. 69, S. 232).

<sup>252</sup> Richter, Dissertation, 1994, S. 258.

<sup>253</sup> *Kephalaia* 19.

<sup>254</sup> *Psalm-Book* 59, 2.

Des Weiteren zeigt sich, dass im *Psalm-Book* im Zusammenhang mit dem Tod Manis, von dem bekannt ist, dass er wirklich einen Körper an sich trug, in gleicher Weise über die menschliche Gestalt gesprochen wird wie über jene, die Jesus schließlich bei seinem Abstieg und seiner Menschwerdung angenommen hat:

»Ich werde das Bild des Fleisches ablegen und die Gestalt des Menschseins ausziehen.«<sup>255</sup>

Van Lindt wählt in seiner Arbeit über die *Koptischen Manichaica* als Bedeutung für »Gestalt«: »material shape«.<sup>256</sup> Diese Analyse der manichäischen Terminologie ist von großer Tragweite für das Verständnis der Menschwerdung Jesu im Manichäismus.

Auch ich habe vergleichende Forschungen in Bezug auf die Verwendung des Wortes »Gestalt« in unterschiedlichen manichäischen Texten durchgeführt und ein weiteres Beispiel gefunden. Ich teile jedoch nicht die Auffassung Richters, dass diese Terminologie der Gestalt eines Lichtapostels auf Mani übertragen wurde.<sup>257</sup> Ich will in Kapitel IV.A.04 aufzeigen, dass für »die Annahme einer Gestalt« in den manichäischen Texten immer die Bedeutung von »Inkarnation« beibehalten werden muss, womit auch für Jesus gilt, dass er einen wirklichen menschlichen Körper angenommen hat.

Richter nennt<sup>258</sup> sodann das Leiden Jesu, das eingebettet ist in die »Leidenskette« des Leidens von Lichtaposteln in den *Homilien* (68,13) und im *Psalm von der Geduld*.<sup>259</sup> Das Leiden Jesu muss daher real sein, sonst »müsste eine derartige Ordnung als unsinnig bezeichnet werden«.<sup>260</sup> Mit diesem Text aus den

---

<sup>255</sup> *Bèma-psalm* 226, *Psalm-Book* 19, 26-28.

<sup>256</sup> Richter zitiert van Lindt auf S. 231, fügt allerdings hinzu, dass van Lindt diese Auslegung innerhalb des doketischen Rahmens des Manichäismus begreift. Pedersen hatte 1988 die Übersetzung »phantasmal body« (S. 171, Anm. 63 bei Richter) benutzt, was jegliche andere Möglichkeit jenseits einer doketischen Auffassung ausschließt, was bei Van Lindt nicht der Fall ist. P. van Lindt, »Remarks on the use of »σχῆμα« in the Coptic Manichaica«, in: Bryder, Peter (Hrsg.): *Manichaeism. Proceedings of the 1st International Conference on Manichaeism, Aug. 5-9, 1987, Department of History of Religions, Lund University, Schweden*. Lund, (Lund studies in African and Asian religions 1), 1988, S. 95-103.

<sup>257</sup> Richter, Dissertation, 1994, S. 270.

<sup>258</sup> Richter, Dissertation, 1994, S. 259.

<sup>259</sup> *Psalm-Book*, S 142, 12–16. Richter zitiert dies in »Christology in the Coptic Manichaean Sources«, S. 121.

<sup>260</sup> S. Richter, »Christology in the Coptic Manichaean Sources«, S. 122.

*Homilien* ist uns ein entscheidendes Argument gegen eine doketische Auffassung gegeben. Im sechsten *Psalm des Herakleides* wird auch das »Wunder des Kreuzes«<sup>261</sup> erwähnt. Die manichäischen Gemeinden kannten eine Kreuz-Verehrung.<sup>262</sup> Dass das Annehmen des Kreuzes Jesu das Martyrium für die Apostel bedeutet, macht der genannte Psalm ebenfalls deutlich.<sup>263</sup> Auch bemerkt Richter, dass explizit ausgesprochen wird,<sup>264</sup> dass die Auferstehung eine Aktivität impliziert.<sup>265</sup> Er geht jedoch nicht auf die Frage nach dem Status des Auferstehungskörpers ein.

In der Besprechung der von uns bereits früher angeführten Szene der Beurteilung der Gestalt Jesu, des Sohnes der Größe, durch den Tod<sup>266</sup> illustriert Richter die Differenziertheit des Themas. In diesem *Psalm des Herakleides* steht:

»Der Tod suchte nach ihm – nichts fand er an ihm ... Er fand nicht sein Abbild in ihm, das Feuer, die Begierde. Eine Gestalt fand er – so wie Masken sind.«<sup>267</sup>

Richter vergleicht diese Passage mit *The Concept of our Great Power*<sup>268</sup> aus den *Nag Hammadi-Codices*, wo ebenfalls vom Herrscher der Unterwelt gesagt wird, dass dieser der Qualität des Fleisches des Erlösers nichts anhaben konnte. Und in diesem Vergleich führt Richter die Ansicht Trögers<sup>269</sup> an, der bezüglich dieser

---

<sup>261</sup> *Psalm-Book*, 196 (89.2).

<sup>262</sup> Richter, Dissertation, 1994, S. 261.

<sup>263</sup> *Psalm-Book* 195,8-14; Richter, Dissertation, 1994, S. 247f.

<sup>264</sup> *Psalm-Book*, 196 (V92.2).

<sup>265</sup> Richter, Dissertation, 1994, S. 263f. Vergleiche mit *Kephalaia* 13,5–6: »Sie holten ihn herab vom Kreuze und legten ihn in das Grab [und] nach drei Tagen stand er auf von den Toten«; und mit *Psalm-Book* 25,12: »Sei begrüßt, Auferstehung der Toten«; sowie mit *Psalm-Book* 59,17–18: »Jesus ist die Auferstehung derer, die in der Kirche gestorben sind«, *Psalm-Book* 62,5: »Du (Jesus) bist die Auferstehung der Toten.«; und *Psalm-Book* 97,8: »[am] Tage der Auferstehung der [Toten]« (Richter, Dissertation, 1994, Anm. 176, S. 263).

<sup>266</sup> Richter, Dissertation, 1994, S. 236.

<sup>267</sup> *Psalm-Book* (VI), 196, 20-27. Vergl. *Psalm-Book*, 123, 27.

<sup>268</sup> *The Concept of our Great Power* (VI, 4) in: *The Nag Hammadi Library in English*, James M. Robinson, Leiden, 1984, S. 284–289. Der mit einer Aussage im sechsten *Psalm des Herakleides* völlig korrespondierende Teilsatz, der auch mit der Höllenfahrt in Verbindung steht, in *The Concept of the Great Power*: »Then the ruler of Hades took him. And he found that the nature of his flesh could not be seized, in order to show it to the archons« (Robinson, S. 287 [41 en 42]).

<sup>269</sup> K. W. Tröger, »Doketistische Christologie in Nag-Hammadi-Texten – Ein Beitrag zum Doketismus in frühchristlicher Zeit«, *Kairos* 19, S. 45–52. (Siehe auch: K. W. Tröger, *Die Passion Jesu Christi in der Gnosis nach den Schriften von Nag Hammadi*, Dissertation theologische Fakultät, Humboldt Universität Berlin, Berlin, 1978).



gnostischen Apokalypse die Meinung vertritt, in ihr seien keine doketischen Gedanken zu finden. Voorgang<sup>270</sup> sagt jedoch über diese Schrift, dass es trotz allem möglich sei, in ihr das Leiden doketisch aufzufassen.<sup>271</sup> Richter differenziert diesen Widerspruch mittels der These, »die angelegte Gestalt bietet gleichzeitig die Möglichkeiten des Leidens in der Passion, der Unberührtheit der Göttlichkeit und der Fähigkeit zur Täuschung«.<sup>272</sup> »Hier ist der schmale Weg zu finden, den die in den koptischen Quellen zu findende Christologie zwischen körperlicher Realität und Schein gegangen ist.«<sup>273</sup> Der Tod findet nicht »das Bild des Todes«.<sup>274</sup> Das bedeutet nach Richters und auch meiner Ansicht, dass der Erlöser nicht vom sündigen Fleisch in Mitleidenschaft gezogen wird, während er »eine materielle (?) Gestalt« an sich trägt.<sup>275</sup>

Durch diese Exegese ist Richter in der Lage zu einer Reihe von Schlussfolgerungen bezüglich der Christologie der *Koptischen Manichaica* zu gelangen. Zunächst bestätigt er die Idee Klimkeits,<sup>276</sup> dass im Laufe der Entwicklung

---

<sup>270</sup> D. Voorgang, *Die Passion Jesu und Christi in der Gnosis*, Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie Bd. 432, Bern, 1991, S. 183.

<sup>271</sup> S. Richter, »Christology in the Coptic Manichaean Sources« (S. 127).

<sup>272</sup> Richter, Dissertation, 1994, S. 236. Siehe auch P. Nagel in: *Eine manichäische Leidens- und Auferstehungsgeschichte*, S. 7: »Dies steht im Einklang mit der Intention des gesamten Psalms: So wie am Anfang die »Mächte« getäuscht wurden, so am Ende auch der Tod« (Psb. 196, 27–28).

<sup>273</sup> Richter, Dissertation, 1994, S. 236.

<sup>274</sup> *Psalm-Book* 196, 25. Vergleiche zum Wesen des Erlösers, das vom Tod nicht in Mitleidenschaft gezogen werden kann: *The Interpretation of Knowledge* in den *Nag Hammadi-Codices* (XI, 1, Robinson, S. 427–434), wo steht: »And he was crucified and died – not his own [death, for] he did [not] deserve to be [killed because of] the Church of mortals.« (5, S. 429). Träger sagt hierzu, dass diese Christologie nicht doketisch sei (*Die Passion Jesu Christi in der Gnosis nach den Schriften von Nag Hammadi*, Dissertation theologische Humboldt Universität Berlin, Berlin, 1978), S. 240). D. Voorgang (*Die Passion Jesu und Christi in der Gnosis*, Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie; Band 432, Frankfurt-Bern-New York-Paris, 1991, S. 229) sagt hierzu, dass die Suggestion, als sei der Erlöser nicht wirklich gestorben, sich auf den »pneumatischen Erlöser« beziehe und nicht auf den »sarx« der Erlösers, seinen irdischen Teil, der dem Tod unterliegt. (Richter in seiner Dissertation, 1994, Anm. 185, S. 266).

<sup>275</sup> Richter, Dissertation, 1994, S. 266.

<sup>276</sup> Richter gibt folgende Unterbauung (Dissertation, 1994, Anm. 70, S. 236): In der Rezension der manichäischen Christologie von Rose (1979) durch Klimkeit, sagt dieser: »However, in view of the fact that the Manichaean system itself developed, and did so separately in east and west, one wonders whether the picture painted is not an »ideale« one, putting together facts from different times and areas.« (Rezension zu E. Rose, »Die Manichäische Christologie«, *Numen* 29, 1982, S. 274). Auch I. Gardner nennt drei unterschiedliche Auffassungen bezüglich der Natur der Kreuzigung im Manichäismus in: »The docetic Jesus«, *Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek*, Neue Serie, XXI. Folge. Coptic Theological Papyri II, Edition, Commentary, Translation, Wien, 1988, S. 81).

des Manichäismus unterschiedliche Antworten auf christologische Grundfragen gegeben werden können.<sup>277</sup> Ich glaube, dass die Christologie Manis viel konsistenter war, als vermutet wird. Vor allem dann, wenn es um eine Vita Jesu ging, wie Peter Nagel aufzeigte.

Über das Wort »Gestalt«, <sup>278</sup> das im Zusammenhang mit der Menschwerdung Jesu, des Sohnes der Größe, wiederholt verwendet wird, sagt Richter, dass dieser Terminus es ermöglicht, sowohl daran festzuhalten, dass Jesus leidet, wie auch dies nicht zu tun; Kreuzigung und Auferstehung werden nicht geleugnet:

»Die Frage tritt auf, wie diese ›Gestalt‹ von den Manichäern aufgefasst wurde, denn immerhin ermöglichte sie es dem Erlöser zu leiden ..., ›Mensch zu werden‹. In ihr ist die substantielle Brücke zu finden, die das Leiden ermöglicht und dennoch die Unberührbarkeit des Göttlichen gewährleistet. Leiden, Kreuzigung, Tod und Auferstehung Jesu werden nach den Belegen des Psalmenbuches keinesfalls bestritten – aber im eigenen Sinne interpretiert.«<sup>279</sup>

Richter fährt dann fort, indem er über die menschliche Gestalt, mit der Jesus, der Sohn der Größe, bekleidet war, sagt, es sei die Nichtpräzisierung in Bezug auf die Frage des Leidens oder Nicht-Leidens (wie sie in den Antithesen formuliert ist) durch diese »Gestalt« zu erklären. Dies sei eine besondere Gestalt – anders als nur ein gewöhnlicher menschlicher Körper<sup>280</sup> –, die auch Mani und die anderen Lichtapostel an sich getragen haben müssen:

---

<sup>277</sup> Richter, Dissertation, 1994, S. 236.

<sup>278</sup> In *The Interpretation of Knowledge* in den *Nag Hammadi-Codices* (Robinson, XI, 1, 10, S. 430) ist ebenfalls die Rede von der *Gestalt*: »If now you believe in me, it is I who shall take you above through this shape you see.« (Der Erlöser braucht einen Körper, um erkannt werden zu können). Siehe ferner: »... he [appeared] as flesh« (12, S. 431). Tröger sagt dazu, dass diese Christologie nicht doketisch sei (*Die Passion Jesu Christi in der Gnosis nach den Schriften von Nag Hammadi*, Dissertation theologische Fakultät, Humboldt Universität Berlin, Berlin, 1978, S. 240). (Richter in seiner Dissertation, 1994, Anm. 185, S. 266).

<sup>279</sup> Richter, S. 260, und Richter, »Christology in the Coptic Manichaean Sources« (S. 127f.).

<sup>280</sup> Richter hat den Beginn des sechsten *Psalm des Herakleides* über die Tatsache, dass »Gott Mensch geworden ist« (193, 4) in Übereinstimmung mit der später im selben Psalm genannten Tatsache gebracht, dass bei denjenigen, die Jesus gefangengenommen hatten, die Illusion vorhanden gewesen ist, »sie dachten, er sei ein Mensch« (*Psalm-Book* 195, 25), indem er ausführt, dass Jesus zwar Mensch geworden sei, jedoch kein gewöhnlicher Mensch (Dissertation, 1994, S. 253f.). Wir haben dies so erklärt, dass wir sagten, Herakleides habe damit angeben wollen, dass Jesus sich in einer menschlichen Gestalt offenbart hat, er sei aber seinem Wesen nach der Sohn Gottes.

»Dass die Auffassung einer abzulegenden (Gestalt) auch für Mani Gültigkeit besitzt, wie der Beleg aus Bèmapsalm Nr. 226 zeigt, führt zu der Folgerung, dass die Vorstellung einer Wesenheit, die im Kern von einer anderen Substanz ist als die äußere Hülle, nicht ausschließlich an Jesus gebunden war, sondern allgemein auf die Apostel des Lichtes übertragen werden konnte. Der Körper Manis besaß aber eine andere Beschaffenheit als die Wesensart Jesu.«<sup>281</sup>

Dass der Körper Jesu doch wiederum ziemlich anders geartet ist als der Körper irgendeines sonstigen Lichtapostels, wird bei Richter im folgenden Passus deutlich:

»Gewiss liegt im Falle Jesu eine eingeschränkte Menschlichkeit oder je nachdem eine Übermenschlichkeit vor, aber die Aussagen können nicht dahingehend interpretiert werden, dass jegliche Menschlichkeit abgestritten wird und das gesamte Leben ausschließlich Schein gewesen sei.«<sup>282</sup>

Aufgrund dieser »eingeschränkten Menschlichkeit« wurde von den Vertretern des katholischen Christentums die manichäische Christologie als doketisch abgestempelt. Richter liefert hier eine Erklärung für die Tatsache, dass Augustinus in *De haeresibus* zu der Auffassung gelangen konnte, dass »der Erlöser nicht im wahren Fleisch erschienen ist, sondern eine dem Fleisch gleichende Gestalt angenommen hat, um die menschlichen Sinne zu betrügen, weswegen er nicht nur den Tod, sondern in gleicher Weise auch die Auferstehung simulierte.« Die Tatsache, dass der Tod kein Fleisch und kein Blut finden konnte,<sup>283</sup> widersprach dem Glauben des Augustinus, dass der Erlöser im wahren Fleisch erschienen sei.<sup>284</sup> Richter hält mit seiner Auffassung die Mitte zwischen der augustinischen Sicht und meiner These. Richter sieht den Körper Jesu, des Sohnes der Größe, doch nicht als wirklichen Körper aus Fleisch, sondern als Gestalt mit einer äußeren Struktur, die die Stelle des Fleisches einnehmen kann, oder:

---

<sup>281</sup> Richter, Dissertation, 1994, S. 267.

<sup>282</sup> Richter, Dissertation, 1994, S. 270.

<sup>283</sup> *Psalm-Book* 196, 20–27.

<sup>284</sup> Richter, Dissertation, 1994, S. 270.

»eine ›andere Art des Fleisches als es die normale ist.«<sup>285</sup>

Dies kommt wiederum der Christologie des Markion sehr nahe, die Richter daher auch anführt<sup>286</sup> und wo vom Schein einer fleischlichen Substanz die Rede ist:

»... der Gott trat in menschlicher Erscheinung auf und setzte sich selbst in den Stand, wie ein Mensch zu empfinden, zu handeln und zu leiden, obgleich die Identität mit einem natürlich erzeugten Fleischesleib nur scheinbar war, da die Substanz des Fleisches fehlte. Es ist also durchaus unrichtig, zu meinen, nach M(arkion) habe Christus nur scheinbar gelitten, sei nur scheinbar gestorben usw. So urteilen die Gegner; er selbst aber bezog hier den Schein nur auf die Fleischessubstanz.«<sup>287</sup>

Evaluieren wir den Standpunkt Richters, so können wir sagen, dass er hier eigentlich zu dem – Baur diametral entgegengesetzten – Standpunkt gelangt ist, den wir als »korrigierten Dokerismus« umschrieben haben: Die von Jesus, dem Sohn der Größe, angenommene Gestalt ist kein Scheinkörper oder ein visionäres Traumgebilde, sondern ein wirklicher substanzieller Geistkörper. Dieser Letztere kann noch in einer Verdichtung eine physische Struktur annehmen, wie es im Standpunkt Richters zum Ausdruck kommt. Die Anerkennung einer wirklichen »fleischlichen Struktur« in der Gestalt des Erlösers ist ein großer Schritt vorwärts in der Forschung nach der Menschwerdung Jesu Christi in den *Manichaica*. Aber die Annahme Richters bleibt

---

<sup>285</sup> Richter, Dissertation, 1994, S. 271.

<sup>286</sup> A. von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, unveränderter Nachdruck der 2., verbesserten und erweiterten Auflage Leipzig 1924, Darmstadt 1960. Richter referiert hier auf Böhlig 1960, S. 232, der die bekannte Passage in der *Kephalaia* (12, 21ff.) auf Markion zurückführt. Hier nimmt Richter wieder denselben Standpunkt ein, der auch vor ihm in der Wissenschaft immer vertreten wird (Baur zum Beispiel). Es ist bekannt, dass Mani die Lehre Markions gekannt haben muss, doch meines Erachtens ist der Dualismus bei Markion viel stringenter als der Manis. Bei Mani ist der Lebendige Geist, als eine Erscheinungsform des Vaters der Größe, der Schöpfer der Welt. Bei Markion ist dies der Gott dieser Welt: Jahwe, der die Menschen, die nur durch den fremden guten Gott gerettet werden können, gefangen hält. Mani hat durch seinen jüdisch-christlichen Hintergrund eine positivere Wertschätzung der Propheten des Alten Testaments wie Seth, Henoch und Enos, als Markion. Obgleich eine Ähnlichkeit zwischen der Beschreibung Jesu durch Markion und der Beschreibung Jesu durch Mani im Hinblick auf den Aspekt der Anfälligkeit bzw. Nichtanfälligkeit für Leiden besteht, muss die Christologie Markions im Sinne eines ausgeprägten Geist-Materie-Schemas begriffen werden, während der Manichäismus ein derart radikales Schema nicht kennt, wie wir im nächsten Kapitel zeigen werden.

<sup>287</sup> Richter, Dissertation, 1994, Anm. 205, S. 270.

doch noch abstrakt: Denn wie ist die fleischliche Struktur möglich ohne eine menschliche Geburt? Die fleischliche Struktur ist eine metaphysische Annahme. Sie muss in gewissem Sinne als ein Wunder betrachtet werden. Es ist vergleichbar mit der chamäleonhaften Fähigkeit des Erlösers, sowohl eine geistige als auch eine physische Gestalt anzunehmen, wie wir sie bei Klimkeit antrafen. Richter erkennt jedoch viel stärker die Realität der fleischlichen Struktur als einer Art Verdichtung einer geistigen Gestalt an. Dies ist ein gemäßigter Dokerismus. Ich will jedoch die These verteidigen, dass in der manichäischen Christologie in keinerlei Weise von Dokerismus gesprochen werden kann. Dies ist nur möglich durch die im vierten Kapitel dargestellte Alternative einer wirklichen Menschwerdung Jesu, des Sonnenglanzes im Adoptianismus. Dadurch wird die Menschwerdung begreifbar im Sinne der Inkarnation Gottes im realen, durch Geburt erworbenen Körper des historischen Jesus. Alle metaphysischen Konstruktionen können dann hintangelassen werden, zugunsten eines theologischen und naturwissenschaftlichen Konzepts einer echten Menschwerdung.

In meiner Besprechung (Kapitel IV.A.03 und IV.B.2) dieses *Psalm des Herakleides* mit einer anderen Interpretation als der Richters<sup>288</sup> möchte ich aufzeigen, dass der Tod bei Jesus Christus den Auferstehungsleib antrifft. Dieser Auferstehungsleib ist völlig anderer Natur, als Augustinus meinte, weil der Auferstehungsleib nicht von Fleisch und Blut ist. Dann kann auch gesagt werden, dass der Körper Jesu tatsächlich aus (natürlich gezeugtem) Fleisch bestanden hat, trotz der Tatsache, dass Jesus, der Sonnenglanz, nicht mit dem Sohn der Maria identisch ist.

Ganz entscheidend scheint mir die Erkenntnis Richters zu sein, dass Jesus, der Lichtglanz, als Lichtapostel im Fleisch erschienen ist, ein Konzept, für welches der sechste *Psalm des Herakleides* und das erste Kapitel der *Kephalaia* verschiedene Anknüpfungspunkte liefern.<sup>289</sup> Ich meine, dass es sich hier nicht um einen Wechsel oder eine Ambivalenz des Status' Jesu Christi als ein und dieselbe Person handelt, sondern um das viel kompliziertere Verhältnis zwischen (den zwei Wesenheiten) Jesus, dem Lichtglanz, und Jesus, dem Lichtapostel. In unserer Adoptianismus-These wird die Lehre von den zwei Naturen viel nachvollziehbarer als vom Standpunkt Richters:

---

<sup>288</sup> Und auch einer anderen Interpretation, als sie N. A. Pedersen gibt in *Early Manichaean Christology*, wo er den Körper Jesu Christi nach dem Tod charakterisiert als: »the phantasmal body which is of a supernatural nature and therefore not subject to death« (S. 171). Hier wird nicht der Möglichkeit Rechnung getragen, dass es sich um einen geistigen Auferstehungsleib als einer Art geistiger Matrix des abgelegten materiellen Körpers handeln könnte.

<sup>289</sup> Richter, Dissertation, 1994, S. 285.

nämlich im Sinne der Inkarnation Gottes im Körper des Jesus während der Jordantaufe.

## **II.17 Epilog: Gemäßigter Dokerismus bei Mani**

Für unsere Fragestellung kommt es nun sehr darauf an, Richters Idee eines gemäßigten Dokerismus im Manichäismus auf systematische Weise neben den strengen Dokerismus zu stellen, den Standpunkt, den vorzugsweise die anderen Wissenschaftler einnahmen. Mit dem Hinweis auf die Wichtigkeit dieser Differenzierung hatte Gregor Wurst seine Arbeit abgeschlossen. Wir haben die Definition von Brox bereits zu Beginn dieses Kapitel (II.01) zitiert. Brox<sup>290</sup> fügt noch ergänzend hinzu: »Es besteht seit je der Trend, auch bei der Auslegung der Johannesbriefe, mit Dokerismus eine verbreitete Erscheinung im frühen Christentum zu benennen, weil man ihn für einen ständigen Begleiter der sogenannten christlichen Gnosis hält und somit für ebenso ›allgegenwärtig‹ wie diese. Dokerismus steht demnach für alle gnostischen Christologien, und man meint damit, dass sie alle die wirkliche Inkarnation, das volle Menschsein Christi bestreiten. Dokerismus fungiert da als dogmatischer Sammelbegriff.«<sup>291</sup> »Historisch war das für Dokerismus signifikante Element, dass Christus nur scheinbar (...) Mensch war, ganz gleich wie das Zustandekommen oder Ins-Werk-Setzen dieses Scheins aussah, ob es als eine Zwei-Naturen- und Zwei-Personen-Vorstellung gedacht war (göttlich-himmlicher Christus, irdisch-menschlicher Jesus), ob als strenger ›Monophysitismus‹, im Bild der Tarnkappe (Simon von Kyrene) oder noch anders.«<sup>292</sup>

Richter behauptet, dass die Definition im Hinblick auf das Schein-Leiden oder auch die strenge (engere) Definition des Dokerismus nach Koschorke<sup>293</sup> nicht für die *Koptischen Manichaica* gelten kann:

---

<sup>290</sup> N. Brox, »Dokerismus – eine Problemanzeige«, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 95, 1984, S. 301–314, S. 309. Richter, Dissertation, 1994, S. 272.

<sup>291</sup> Brox, ebd., S. 306.

<sup>292</sup> Brox, ebd., S. 309. Richter, Dissertation, 1994, Anm. 212, S. 271f.

<sup>293</sup> K. Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*, Nag Hammadi Studies 12, Leiden, 1978, S. 44.

»Denn Dokerismus besagt dass (zusammen mit der Leiblichkeit des Erlösers) die Wirklichkeit seines Leidens geleugnet wird.«<sup>294</sup>

Nach Richter ist die Qualifikation »gemäßiger Dokerismus«<sup>295</sup> auf die manichäische Christologie der *Coptica* anwendbar, was er anhand des Vergleichs mit den *Nag-Hammadi Codices* deutlich zu machen versuchte.<sup>296</sup> In diesen Codices kann laut Tröger<sup>297</sup> von Dokerismus eigentlich keine Rede sein.<sup>298</sup> Um die unterschiedlichen Formen des Dokerismus deutlich zu machen, arbeitet Tröger vier verschiedene Denkrichtungen in diesen *Nag-Hammadi-Codices* heraus, die das Leiden des Erlösers erklären können:

1. »Nur das Leidensfähige, nur das ›sarkikon‹, nur die fleischliche Hülle des Erlösers hat gelitten.« Dies muss als dyophysitische These<sup>299</sup> betrachtet werden, die häufig nicht mehr als eine doketistische Tendenz aufweist.<sup>300</sup>
2. »Der Erlöser hat zwar gelitten, aber er ist im Grunde leidensunfähig.« Auch dies kann als dyophysitische These bezeichnet werden, häufig mit kaum mehr als einer doketistischen Tendenz.<sup>301</sup>

---

<sup>294</sup> Richter, Dissertation, 1994, S. 271.

<sup>295</sup> S. Richter, »Christology in the Coptic Manichaean Sources«, S. 117–128, insbesondere S. 118 (»There is no question that Manichaean christology possesses a docetic character.«).

<sup>296</sup> Richter, Dissertation, 1994, S. 268–272.

<sup>297</sup> K. W. Tröger, »Dokeristische Christologie in Nag-Hammadi-Texten – Ein Beitrag zum Dokerismus in frühchristlicher Zeit«, *Kairos* 19, S. 45–52. Richter, Dissertation, 1994, S. 267f..

<sup>298</sup> Siehe K. W. Tröger, *Die Passion Jesu Christi in der Gnosis nach den Schriften von Nag Hammadi*, Dissertation, Berlin, S. 47. Tröger: In den Nag-Hammadi-Texten fände man »den Dokerismus im engeren und eigentlichen Sinne nur als Seltenheit: ganz streng genommen findet man ihn gar nicht.«

<sup>299</sup> Dyophysitismus (gegenüber dem doketischen Monophysitismus) wird von Tröger folgendermaßen umschrieben: »Dyophysitismus liegt auch in solchen Systemen vor, wo der himmlische Erlöser zur ›Tarnung‹ oder ›Verhüllung‹ einen *Fleischesleib* annimmt und ihn bei der Auferstehung wieder ablegt, ohne davon wesentlich berührt zu werden.« (S. 46).

<sup>300</sup> Tröger, S. 47.

<sup>301</sup> Siehe auch: S. Richter, »Christology in the Coptic Manichaean Sources«, S. 123 (über die Relativierung des Leidens, ohne dass das Leiden als Schein bezeichnet werden kann, im manichäischen *Amen-Hymnus*).

3. »Der Erlöser hat nur scheinbar gelitten und ist nur scheinbar am Kreuz gestorben.« Dies ist eine reine (strenge) doketisch-monophysitische These, wie sie auch Augustinus formuliert hat.

4. »Die Frage des Erlöser-Leidens bleibt in der Schwebe oder wird sogar positiv beurteilt, wobei die ›Heilsbedeutung‹ des Kreuzes durchaus gnostisch verstanden sein kann.« Dies ist ebenfalls eine dyophysitische These.

Diese dreimal genannte (dyophysitische) Zwei-Naturen-Konzeption (die bereits von Harnack herausgearbeitet wurde<sup>302</sup>) kommt auch nach Voorgang in den *Nag-Hammadi-Codices* beträchtlich häufig vor.<sup>303</sup> Richter schließt seine Forschungen zum Menschsein Jesu, des Sohnes der Größe, in der manichäischen Christologie des sechsten *Psalms des Herakleides* mit nachfolgender Definition ab, die der zweiten Denkrichtung Trögers entspricht:

»Nach der Definition von Voorgang (1991, 252) liegt im vorgestellten Psalm eine Zwei-Naturen-Konzeption und kein Doketismus vor: ›Im Doketismus werden das Leiden und der Tod auf eine vom Erlöser verschiedene, eigene Person übertragen gesehen. (...) Die Zwei-Naturen-Konzeption denkt eine innerpersonale Differenzierung des Erlösers. Es wird zwischen mehreren Bestandteilen unterschieden.‹

Als Kennzeichen der hier besprochenen manichäischen Christologie können jedenfalls genannt werden:

1. Das Leiden ist Realität, obwohl das Wesen des Erlösers göttlich und leidensunfähig ist.

2. Die [Gestalt] (...), welche der Erlöser trägt, ermöglicht zwar das Leiden, ist aber als äußere Hülle von anderer Art als bei einem im Fleische geborenen Wesen. (Das Leiden wird aber nicht ausdrücklich auf diese [Gestalt] übertragen.<sup>305</sup>) Demgemäß wird eine menschliche Geburt abgelehnt und die göttliche Reinheit vollends bewahrt.

---

<sup>302</sup> A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I (4), 1909, S. 286. Harnack hatte bereits gesagt, dass die Zwei-Naturen-Lehre für die gnostische Christologie charakteristisch sei, und nicht der Doketismus (Tröger, S. 46).

<sup>303</sup> D. Voorgang, *Die Passion Jesu und Christi in der Gnosis*, Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie; Band 432, Frankfurt-Bern-New York-Paris, 1991, S. 243. Richter, Dissertation, 1994, Anm. 191, S. 267.

<sup>305</sup> Ergänzung durch Richter, »Christology in the Coptic Manichaean Sources«, S. 127f.



3. Dennoch besteht die Möglichkeit, von einem Menschsein im eingeschränkten Sinne zu sprechen – das spezifische Menschsein des Lichtapostels Jesu.«<sup>306</sup>

Richter qualifiziert darum die manichäische Christologie mithilfe der zweiten Denkrichtung Trögers als: kein strenger Dokerismus, aber ein gemäßigter Dualismus in Form einer Zwei-Naturen-Lehre. Jesus Christus hat zwei Naturen in sich, und seine fleischliche Gestalt ist eine andere als die durch Geburt erworbene. Ich denke, dass Jesus Christus in manichäischer Optik durchaus einen fleischlichen, durch Geburt erworbenen Körper hatte, nämlich den Körper des Sohnes der Maria. In meiner Sichtweise handelt es sich in der manichäischen Christologie tatsächlich um einen Erlöser, der, obwohl dem Leiden nicht zugänglich, dennoch leiden kann. Daher könnte dies der ersten Denkrichtung Trögers – eine fleischliche Gestalt, die Schmerz empfinden kann – entsprechen. Dann würde es sich doch um einen gemäßigten Dualismus handeln. In dieser ersten Denkrichtung lässt sich allerdings eine Entkopplung des Körpers des Erlösers vom Erlöser selbst bemerken. Dies ist aus meiner Sicht in der manichäischen Christologie nicht der Fall: Jesus Christus hat selbst tatsächlich, subjektiv, Schmerzen gelitten und ist gleichzeitig doch menschlichem Leiden nicht zugänglich. Daher glaube ich, dass die manichäische Christologie nicht als gemäßigter Dokerismus im Sinne der ersten Denkrichtung Trögers bezeichnet werden darf, sondern dass die Inkarnation des Gottes-Sohnes genauso betrachtet werden muss wie die Inkarnation des Gottes-Sohnes in der nicht-agnostischen Theologie. Der Unterschied zu Letzterer bestünde dann im *Augenblick* der Inkarnation – nicht bei der Geburt Jesu, sondern während der Erweckung bei der Jordantaufe – und in der Tatsache, dass im Manichäismus ein spiritualistischer Akzent auf dem göttlichen Wesen des Licht-Jesu liegt, der im Prinzip dem Leiden unzugänglich ist, durch die Kreuzigung aber dennoch leiden muss. Nicht der fleischliche Körper des Erlösers ist anders als bei einem Lichtapostel oder einem anderen Menschen, wie Richter behauptete, sondern sein Leiden ist ein anderes: Er leidet, während er gleichzeitig für Leiden unempfänglich ist; das bedeutet, dass Er qualitativ anders leidet als ein Mensch, weil Er der Mitleidsvater<sup>307</sup> ist, wie ich es im vierten Kapitel (A) ausführe.

---

<sup>306</sup> Richter, Dissertation, 1994, S. 272f.

<sup>307</sup> Jesus wird als »Mitleidsvater« bezeichnet in der *Londoner Chinesischen Hymnenrolle* in *Die Stellung Jesu im Manichäismus* von E. Waldschmidt und W. Lentz, S. 110.

Darum handelt es sich in der manichäischen Christologie weder um einen strengen Dokerismus noch auch nur um einen gemäßigten Dokerismus, wie Richter ihn ins Spiel bringt. Zur weiteren Vorbereitung auf unsere neue Interpretation der Christologie Manis im vierten Kapitel (A) können wir im folgenden Kapitel III das wichtigste Argument für den Dokerismus widerlegen: den extremen Dualismus von Geist und Materie, aufgrund dessen vom Erlöser angenommen wird, dass Er bei seinem Abstieg zur Erde keinen materiellen Körper angenommen haben kann.